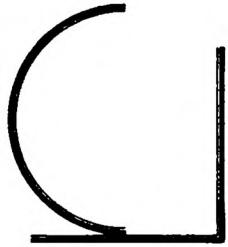


И. КАНТ

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ



ИСТОРИЯ ЭСТЕТИКИ В ПАМЯТНИКАХ И ДОКУМЕНТАХ

И. КАНТ

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

МОСКВА
«ИСКУССТВО»
1994

ББК 87.8
К19

РЕДАКЦИОННАЯ
КОЛЛЕГИЯ

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ
А. Я. ЗИСЬ

К. М. ДОЛГОВ
А. В. МИХАЙЛОВ
И. С. НАРСКИЙ
А. В. НОВИКОВ
Ю. Н. ПОПОВ
Г. М. ФРИДЛЕНДЕР
В. П. ШЕСТАКОВ

Книга издана при поддержке
Международного фонда «Культурная инициатива»

К $\frac{0301080000-034}{025(01)-94}$ 14-92

ISBN 5-210-02324-9 (рус.)

© Вступительная статья А. В. Гулыги, 1994 г.
© Комментарий А. В. Гулыги, 1994 г.
© Издательство «Искусство», 1994 г.
© *Скан и обработка: glarus63*

СОДЕРЖАНИЕ

А. ГУЛЫГА. ЭСТЕТИКА КАНТА 9

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ 37

Предисловие 37
Введение 41
I. О делении философии. 41
II. Об области философии вообще. 44
III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в единое целое. 46
IV. О способности суждения как априорно законодательной способности. 50
V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения. 52
VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы. 57
VII. Об эстетическом представлении о целесообразности природы. 59
VIII. О логическом представлении о целесообразности природы. 63
IX. О связи между законодательством рассудка и законодательством разума, осуществляемой способностью суждения. 66

Часть первая. КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 70

Раздел первый. Аналитика эстетической способности суждения.
Книга первая. Аналитика прекрасного. 70
Первый момент суждения вкуса по качеству. . . . 70
§ 1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение. . 70
§ 2. Благорасположение, которое определяет суждение вкуса, лишено всякого интереса. 71
§ 3. Благорасположение к приятному связано с интересом. 73
§ 4. Благорасположение к хорошему связано с интересом. 74
§ 5. Сравнение трех различных по своей специфике видов благорасположения. 77
Второй момент суждения вкуса — по его количеству. 79
§ 6. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благорасположения. . . 79
§ 7. Сравнение прекрасного с приятным и добрым на основе упомянутого признака. 80
§ 8. Всеобщность благорасположения представляется в суждении вкуса только как субъективная. . . . 81
§ 9. Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета, или наоборот? 84
Третий момент суждения вкуса по отношению к целям, которые принимаются в них во внимание. . . 88
§ 10. О целесообразности вообще. 88

§ 11. Суждение вкуса имеет в качестве своего основания только форму целесообразности предмета (или способа представления о нем). 89
§ 12. Суждение вкуса покоится на априорных основаниях. 90
§ 13. Чистое суждение вкуса не зависит от привлекательности и трогательности предмета. 91
§ 14. Пояснение примерами. 92
§ 15. Суждение вкуса ни в коей мере не зависит от понятия совершенства. 95
§ 16. Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным при условии определенного понятия, не есть чистое суждение вкуса. 98
§ 17. Об идеале красоты. 100
Четвертый момент суждения вкуса по модальности благорасположения к предмету. 105
§ 18. Что такое модальность суждения вкуса. 105
§ 19. Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена. 106
§ 20. Условие необходимости, предполагаемое суждением вкуса, есть идея общего чувства. 107
§ 21. Можно ли с достаточным основанием предполагать наличие общего чувства. 107
§ 22. Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной. 108
Общее примечание к первому разделу аналитики. . 110
Книга вторая. Аналитика возвышенного. 113
§ 23. Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном. . . . 113
§ 24. О делении исследования чувства возвышенного. 116
A. О математически возвышенном. 117
§ 25. Пояснение названия возвышенного. 117
§ 26. Об определении величины природных вещей, требующейся для идеи возвышенного. 120
§ 27. О характере благорасположения в суждении о возвышенном. 127
B. О динамически возвышенном в природе. 130
§ 28. О природе как могуществе. 130
§ 29. О модальности суждения о возвышенном в природе. 135
Общее примечание к объяснению эстетических рефлектирующих суждений. 137
Дедукция чистых эстетических суждений. 150
§ 30. Дедукция эстетических суждений о предметах природы должна быть направлена не на то, что мы называем в ней возвышенным, а только на прекрасное. 150
§ 31. О методе дедукции суждений вкуса. 152
§ 32. Первая особенность суждения вкуса. 153
§ 33. Вторая особенность суждения вкуса. 155
§ 34. Объективный принцип вкуса невозможен. . . . 157
§ 35. Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще. 157 158
§ 36. О задаче дедукции суждений вкуса. 160

§ 37. Что, собственно, априорно утверждается в суждении вкуса о предмете? 161
§ 38. Дедукция суждений вкуса. 162
Примечание. 163
§ 39. О сообщаемости ощущения. 164
§ 40. Вкус как своего рода sensus communis. 165
§ 41. Об эмпирическом интересе к прекрасному. . . 169
§ 42. Об интеллектуальном интересе к прекрасному. 171
§ 43. Об искусстве вообще. 176
§ 44. О прекрасном искусстве. 177
§ 45. Прекрасное искусство есть такое искусство, которое одновременно представляется нам природой. 179
§ 46. Прекрасное искусство — это искусство гения. 180
§ 47. Пояснение и подтверждение данного выше толкования гения. 182
§ 48. Об отношении гения к вкусу. 184
§ 49. О способностях души, образующих гений. . . 187
§ 50. О связи вкуса с гением в произведениях прекрасного искусства. 193
§ 51. О делении прекрасных искусств. 194
§ 52. О соединении различных прекрасных искусств в одном произведении. 199
§ 53. Сравнение различных прекрасных искусств по их эстетической ценности. 200
§ 54. Примечание. 205

Раздел второй. Диалектика эстетической способности суждения. 211

§ 55. 211
§ 56. Представление об антиномии вкуса. 212
§ 57. Разрешение антиномии вкуса. 213
Примечание I. 216
Примечание II. 218
§ 58. Об идеализме целесообразности природы и искусства как единственном принципе эстетической способности суждения. 221
§ 59. О красоте как символе нравственности. 226
§ 60. Приложение. Об учении о методе суждения вкуса. 229

Часть вторая. КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 232

§ 61. Об объективной целесообразности природы. . . 232
Раздел первый. Аналитика телеологической способности суждения. 235
§ 62. Об объективной целесообразности, которая, в отличие от материальной, только формальна. . . 235
§ 63. Об относительной целесообразности природы, в отличие от внутренней целесообразности. 239
§ 64. Об особом характере вещей как целей природы. 242
§ 65. Вещи как цели природы суть организмы. . . . 245
§ 66. Принцип суждения о внутренней целесообразности в организмах. 249
§ 67. О принципе телеологического суждения о природе вообще как системе целей. 251

§ 68. О принципе телеологии как внутреннем принципе естествознания. 254
Раздел второй. Диалектика телеологической способности суждения. 258
§ 69. Что такое антиномия способности суждения? . 258
§ 70. Представление об этой антиномии. 259
§ 71. Подготовка к разрешению вышеназванной антиномии. 261
§ 72. О толковании целесообразности природы в различных системах. 263
§ 73. Ни одна из названных систем не дает того, что обещает. 266
§ 74. Причина невозможности догматически рассматривать понятие техники природы состоит в необъяснимости цели природы. 269
§ 75. Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждения. 271
§ 76. Примечание. 274
§ 77. Об особенности человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы. 279
§ 78. О соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы. 284
Приложение. Учение о методе телеологической способности суждения. 290
§ 79. Следует ли трактовать телеологию как принадлежащую к учению о природе. 290
§ 80. О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы. 291
§ 81. О присоединении механизма к телеологическому принципу в объяснении цели природы как продукта природы. 295
§ 82. О телеологической системе во внешних отношениях организмов. 298
§ 83. О последней цели природы как телеологической системы. 303
§ 84. О конечной цели существования мира, то есть самого творения. 308
§ 85. О физикотеологии. 310
§ 86. Об этикотеологии. 316
Примечание. 320
§ 87. О моральном доказательстве бытия Бога. . . . 322
§ 88. Ограничение значимости морального доказательства. 328
Примечание. 333
§ 89. О пользе морального аргумента. 334
§ 90. О способе убеждения телеологического доказательства бытия Бога. 336
§ 91. О способе убеждения посредством практической веры. 342
Общее примечание к телеологии. 350
Комментарий. 362
Указатель имен 367

ЭСТЕТИКА КАНТА

«Критика способности суждения» И. Канта (1724—1804) — одно из основополагающих произведений в истории мировой эстетической мысли. Шиллер, Гете, Шеллинг и Гегель в той или иной степени опирались на этот труд, развивали содержащиеся в нем идеи, принимали или отвергали их, но всегда высоко их оценивали. «Критика способности суждения» постоянно находилась в центре внимания русских мыслителей XIX и XX веков. И сегодня она дает богатую пищу для размышлений в области философии красоты и искусства.

«Критика способности суждения» хотя и является единственной работой философа по эстетике, не стоит особняком в творчестве Канта. В этом не трудно убедиться, проследив духовное развитие философа: оно вело к этой в известной мере обобщающей его идеи работе.

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 года в Кенигсберге, умер в том же городе 12 февраля 1804 года. Почти всю свою жизнь он прожил в Кенигсберге, пределов Восточной Пруссии не покидал никогда. Его отец был ремесленником среднего достатка. Философ полагал, что его предки происходили из Шотландии, но, как недавно было установлено, на самом деле его прадед был выходцем из Литвы.

Мальчик успешно кончил гимназию и шестнадцати лет поступил в университет. Окончив его, он работал учителем в частных домах. После защиты четырех диссертаций Кант стал в 1770 году профессором философии и лишь за три года до смерти оставил эту должность.

За годы работы в университете Кант прочитал 268 лекционных курсов; в том числе логику — 54 раза, метафизику — 49 раз, физическую географию — 46, этику — 28, антропологию — 24, теоретическую физику — 20, математику — 16, право — 12, энциклопедию философских наук — 11, педагогику — 4, механику — 2, минералогию — 1, теологию — 1. Эстетику Кант не читал ни разу, но, как мы увидим далее, он не был чужд художественным материям и рассуждениям на эту тему.

Жизнь Канта была бедна внешними событиями. Он никогда не покидал пределы Восточной Пруссии (хотя, великолепно зная географию, мог увлекательно рассказывать о любых уголках земли), не был женат (хотя в молодости увлекался женщинами, на этот счет существуют достоверные свидетельства). Внутренняя жизнь Канта была напряженной и содержательной. Это находило выражение в его литературной деятельности, которая началась еще в студенческие годы.

Главный труд Канта раннего, «докритического» периода — «Всеобщая естественная история и теория неба, или Попытка истолковать строение и механическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона» (1755).

Трактат состоит из трех частей. Первая носит вводный характер. Здесь Кант высказывает идеи о системном устройстве мироздания. Млечный Путь следует рассматривать не как рассеянное без видимого порядка скопление звезд, а как образование, имеющее сходство с Солнечной системой. Галактика сплюснута, и Солнце расположено близко к ее центру. Подобных звездных систем множество; беспредельная Вселенная также имеет характер системы, и все ее части находятся во взаимной связи.

Вторая часть трактата посвящена проблеме образования небесных тел и звездных миров. Для космогенеза, по Канту, необходимы следующие условия: частицы первоматерии, отличающиеся друг от друга плотностью, и действие двух сил — притяжения и отталкивания. Различие в плотности вызывает сгущение вещества, возникновение центров притяжения, к которым стремятся легкие частицы. Падая на центральную массу, частицы разогревают ее, доводя до раскаленного состояния. Так возникло Солнце. Сила отталкивания, противодействующая притяжению, препятствует скоплению всех частиц в одном месте. Часть их в результате борения двух противоположных сил обретает круговое движение, образуя вместе с тем другие центры притяжения — планеты. Аналогичным образом возникли и спутники планет. И в других звездных мирах действуют те же силы, те же закономерности.

Сотворение мира — дело не мгновения, а вечности. Оно однажды началось, но никогда не прекратится. Прошли, быть может, миллионы лет и веков, прежде чем окружающая нас природа достигла присущей ей степени совершенства. Пройдут еще миллионы и миллионы веков, в ходе которых будут создаваться и совершенствоваться новые миры, а старые — гибнуть, как гибнет на наших глазах бесчисленное множество живых организмов.

Все планеты, по мнению Канта, которое совпадало с распространенным взглядом его времени, — обитаемы. Об инопланетянах идет речь в третьей части космогонического трактата. Кант выводит общий закон: вещество, из которого состоят обитатели различных планет, тем легче и тоньше, чем дальше планеты находятся от Солнца. А если волокна тела грубы, то духовные потенции ослаблены. Кант устанавливает новый закон: мыслящие существа тем совершеннее, чем дальше от Солнца находится их планета. Человек занимает как бы среднюю ступень между обитателями Юпитера и Сатурна, с одной стороны, Венеры и Меркурия — с другой.

На человека Кант пока еще смотрит, как на любое другое творение

природы, — глазами натуралиста. Затем, однако, в зрелый, «критический» период на первое место в воззрениях Канта выйдет человек. Главную роль в пробуждении Канта сыграл Жан-Жак Руссо. Книгам Руссо Кант был обязан прежде всего освобождением от ряда предрассудков кабинетного ученого, своеобразной демократизацией мышления. «Я испытываю огромную жажду познания... Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей...». Это была коренная ломка мировоззренческих установок.

Под влиянием Руссо и английских сенсуалистов (Шефтсбери, Хатчесон) Кант пишет «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Этот трактат, выдержавший восемь прижизненных изданий, принес Канту славу модного писателя. Философ выступает в необычном для себя жанре — как эссеист. Исчез восторженный пафос первых работ, появились юмор и ирония; слог обрел изящество и афористичность. Кант пишет о мире человеческих чувств, рассматривая их через призму двух категорий — прекрасного и возвышенного. При этом собственно об эстетике в работе речи нет. Нет в нем никаких строгих дефиниций. Все приблизительно, образно.

Ночь возвышенна, рассуждает Кант, день прекрасен. Возвышенное волнует, прекрасное привлекает. Возвышенное всегда должно быть значительным, прекрасное может быть и малым. Красота поступка состоит прежде всего в том, что его совершают легко и как бы без напряжения; преодоленные трудности вызывают восхищение и относятся к возвышенному. Ум женщины прекрасен, ум мужчины глубок, а это лишь другое выражение для возвышенного. Здесь же Кант высказывает некоторые соображения о различии людей по темпераментам. Он опять-таки не стремится исчерпать тему; прекрасное и возвышенное служат для него своего рода стержнем, на который он нанизывает свои занимательные наблюдения.

Далее следует упомянуть «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766). Перед нами опять-таки не ученый трактат, скорее, эссе. Поводом для его написания послужила деятельность Э. Сведенборга, человека примечательного. Известный в свое время шведский ученый и изобретатель, знаток минералогии, избранный членом Петербургской Академии наук, Сведенборг под старость объявил себя духовидцем. Он уверял, что состоит в близких отношениях с духами умерших, получает от них сведения из иного мира. О нем рассказывали невероятные истории. Так, к нему за помощью якобы обратилась вдова голландского посланника при шведском дворе, от которой требовали уплаты за серебряный сервиз, изготовленный по заказу ее мужа. Зная аккуратность своего мужа, дама была уверена, что долг оплачен, но доказательств у

нее не было. Сведенборг будто бы побеседовал с духом покойного и вскоре сообщил вдове, где хранится расписка. Этот рассказ Кант передает иронически, видя в нем, как и в других подобных историях, причудливую игру воображения.

Мы не должны, следовательно, смотреть на «докритического» Канта как на кабинетного ученого, погруженного только в метафизические абстракции, далекие от жизни. Это был темпераментный литератор, прекрасно владевший пером. Последнее обстоятельство сыграло не последнюю роль в том, что ему удалось глубоко проникнуть в суть художественного творчества.

Переломным для Канта был 1781 год, когда вышло в свет его главное произведение «Критика чистого разума». Начался новый — основной, «критический» период его творчества, отмеченный великими открытиями в основных разделах философского знания.

В гносеологии Кант преодолел ограниченность существовавших до него концепций. Вся предшествующая Канту философия (как материалистическая, так и идеалистическая) отличалась одной особенностью. Процесс познания рассматривался как простая фиксация поступающих извне сигналов, источником которых могли быть материальные предметы или импульсы духовных сил. Кант впервые поставил вопрос об активности человека как познающего субъекта, о вторжении его в объект. Наше знание возникает в процессе синтеза опытных данных и присущих субъекту доопытных (априорных) форм чувственности (Кант считал, что таковыми являются пространство и время) и таких же форм рассудка (это логические категории — количество, качество, отношение и др.). Синтез осуществляется с помощью продуктивного воображения. Именно эта замечательная способность укладывает кирпичики опытных данных в ячейки трансцендентальных конструкций (присущих человеку познавательных форм). Так возникают научные понятия.

Кант считал, что опытные данные, поступающие извне, не дают адекватного знания об окружающем нас мире, и априорные формы, обеспечивая всеобщность знаний, не делают его, однако, копией, слепком, отражением вещей. То, чем вещь является для нас (феномен), решительным образом отличается от того, что она представляет сама по себе (ноумен). Сколько бы мы ни проникали вглубь явлений, наше знание все же не будет знанием вещей, которые существуют сами по себе. В таком противопоставлении — опасная тенденция агностицизма, учения о непознаваемости мира. Но в то же время — предостережение против претензий науки на абсолютное знание. Познание не знает предела, утверждал Кант, верить в науку нужно, но переоценивать ее нельзя. Есть области деятельности человека, где наука бессильна (например, личная жизнь человека).

Кроме чувственности и рассудка Кант называет еще одну сферу

интеллектуальной деятельности, высшую ее ступень — разум, как контрольную и направляющую инстанцию. Разум очищает и систематизирует рассудок, регулируя не только наше знание, но и поведение. Стремясь проникнуть в суть вещей, разум неизбежно наталкивается на противоречия — антиномии. Одна из них — проблема свободы, имеющая для Канта принципиальное значение. Свобода есть, но где она? Ответ противоречив: в мире явлений человек зависит от обстоятельств, то есть несвободен, свобода обнаруживается только в мире вещей самих по себе, то есть там, где человек не думает ни о чем привходящем, способен следовать идеалу, где его свободное волеизъявление направлено на осознание и выполнение нравственного долга.

Аналогичным образом Кант пытается решить проблему бытия Бога. В мире явлений, где все детерминировано, обусловлено природными закономерностями, для высшего существа места нет, место для Бога — ноуменальный мир. Но о последнем мы ничего не можем знать. Канту не нужен Бог, чтобы объяснять явления природы, но, когда речь заходит о поведении человека, тут, по его мнению, идея высшего существа может быть весьма и весьма полезной. Знать что-либо о Боге, по Канту, невозможно, в него остается только верить.

Главное для Канта — поведение человека, его поступки. Кант говорит о первенстве практического разума перед теоретическим: знание только тогда имеет ценность, если оно помогает человеку стать человечнее, реализовать идею добра. Новое слово о поведении человека, сказанное Кантом, — доказательство самостоятельности и самоценности нравственных принципов, невыводимости морали из каких-то внешних по отношению к ней принципов (прагматических или религиозных), то есть полной ее автономии. Моральный поступок человека определяется некоторым внутренним повелением — категорическим императивом, зачастую идущим вразрез с принципами окружающего общества и с сиюминутными, эгоистическими интересами самого человека. Только долг, а не какой-то иной мотив придает поступку моральный характер.

При этом долг не противостоит свободе. Кант подчеркивает, что морален только тот поступок, в котором человек свободно выбирает следование долгу. Для того чтобы такой выбор мог совершиться, человек наделен совестью — удивительным органом самоконтроля. Механизм совести устраняет раздвоенность человека: нельзя все правильно понимать, но неправедно поступать; знать одно, а делать другое. Никакие сделки с совестью невозможны.

Основные идеи своего учения о нравственности Кант изложил в «Критике практического разума» (1788). Третья «критика» — «Критика способности суждения» (1790) — была задумана как связующее звено между теоретической и нравственной частями философии, как центральное звено философской системы.

В философии Кант ценил прежде всего систематичность и сам был великим систематиком. «Иные полагают, — читаем в черновиках, — что система относится только к изложению, но она принадлежит к объекту познания и мышлению... Иные полагают, что создают системы, но у них возникают лишь агрегаты. Для последних нужна лишь манера; система требует метода... Исторические знания можно приобрести без системы, до известной степени также и математические, но философские без системы никогда. Контур целого должен предшествовать частям»*.

Общие контуры учения сложились у него давно. Но системы пока еще не было. Конечно, обе первые «Критики» связаны определенным образом, в них развита одна и та же концепция. Но достигнутое единство между теоретическим и практическим разумом представлялось ему недостаточным. Не хватало какого-то важного опосредующего звена.

Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между природой и свободой своеобразный «третий мир» — мир красоты.

Этому «миру» посвящена «Критика способности суждения». Термин «способность суждения» нуждается в уточнении. Суждение, как известно, — связь между понятиями, «утвердительное или отрицательное повествовательное предложение». Но причем тут эстетика? «Философская энциклопедия» не помогает ответить на этот вопрос. Приведенное в кавычках определение заимствовано оттуда, и ничего другого из нее не почерпнешь. «Логический словарь» Н. И. Кондакова также не выходит за пределы такой трактовки. Но уже «Философский энциклопедический словарь» расширяет наши представления о суждении. Второй смысл термина — «умственный акт, выражающий отношение говорящего к чему-либо»... Суждение «в этом смысле, в отличие от высказывания, всегда модально и носит оценочный характер». Например, выражение: «Судите сами» — или в «Горе от ума»:

«...не должно сметь
свое суждение иметь».

Слово Urteil имеет в немецком языке три значения: первоначальное — «приговор»; со времени Лейбница — член силлогизма, высказывание; со времени Канта — позиция личности. Теперь не вызовут у нас удивления такие термины, как встречающийся у Канта Sinneurteil — чувственная оценка, Urteilsgefühle — оценочные чувства и даже Urteilsurteil — оценочное суждение. Таким образом, у Канта в его третьей «Критике» в первую очередь речь идет о способности (или даже, точнее, о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе.

* *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd XVI, S. 278.

Для самого Канта «способность суждения» не всегда означала одно и то же. В «Критике чистого разума» этим термином он обозначает одну из познавательных способностей человека наряду с рассудком и разумом. Если рассудок означает способность устанавливать правила, то способность суждения дает умение этими правилами пользоваться; фактически это ум, «природная смекалка», ее отсутствие нельзя восполнить никакой школой. «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства»*. В дальнейшем этот смысл термина не исчезнет, но появится и новый, вышеупомянутый оценочный.

В «Критике способности суждения» Кант даст следующую дефиницию: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть *определяющая* способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть *рефлектирующая* способность суждения» (с. 50)**.

В «Критике способности суждения» Кант ограничится рассмотрением рефлектирующей способности, причем при ее анализе он обнаружит, что еще есть «*особая* (курсив мой. — *А. Г.*) способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям» (65), которую назовет эстетической.

Когда Кант писал «Критику чистого разума», он считал, что эстетические проблемы невозможно осмыслить с общезначимых позиций. Принципы красоты носят эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления всеобщих (для Канта — априорных) законов. Но вот в 1787 году в воззрениях философа наступает перелом. В письме к Рейнгольду он сообщает об открытии «нового рода принципов априори», а именно «чувства удовольствия и неудовольствия»***. Теперь философская система Канта обретает законченные контуры. Она делится на три части в соответствии с тремя способностями человеческой психики: познавательной, оценочной («чувство удовольствия») и волевой («способности желания»). К этому времени уже написаны «Критика чистого разума» и «Критика практического разума», где изложены первая и третья составные части философской системы — теоретическая и практическая. Вторую, центральную Кант пока называет телеологией. Затем телеологии придется потесниться: рядом с ней, точнее, впереди нее расположится эстетика, вместе они составят «Критику способности суждения».

Телеология для Канта — не онтологический принцип реализации

* *Кант И.* Соч., т. 3, с. 218.

** Здесь и далее цифра в скобках означает страницу настоящего издания.

*** *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 560—561.

разумного, божественного миропорядка. Телеология для Канта — всего лишь принцип рассмотрения предмета, в первую очередь живого организма, где все целесообразно, то есть каждая часть необходимым образом связана с другой, как будто некий интеллект устроил все это, задавшись определенной целью. Уже в 1788 году Кант обнаружил в деятельности человека сферу, где результаты также представляют собой нечто органическое. Это — искусство*.

Единый подход к живой природе и художественному творчеству на основе принципа целесообразности — одна из основных идей «Критики способности суждения». Это было новое слово в эстетике. До Канта сопоставляли природу с искусством, но каковы были результаты подобного сопоставления? Робине, увлеченный идеей живого организма как особой системы, иронизировал по поводу искусства: произведения искусства «не растут, их создают по частям, каждая часть уже готова, когда ее присоединяют к другим частям... Произведения искусства не производят себе подобных; еще никогда не приходилось наблюдать, чтобы какой-нибудь дом произвел другой дом»**.

Все это, конечно, верно, но Кант подметил и нечто другое: «Воспринимая произведения прекрасного искусства, следует сознавать, что это искусство, а не природа; однако целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы» (179).

Открытие Канта поразило умы современников. Гете, не оценивший «Критики чистого разума», был в восторге от «Критики способности суждения». «В мои руки попала «Критика способности суждения», и ей я обязан в высшей степени радостной эпохой моей жизни. Здесь я увидел самые разнообразные мои интересы, поставленные рядом: произведения искусства и природы трактовались сходным образом, эстетическая и телеологическая способность суждения взаимно освещали друг друга»***.

В кантовской «Критике способности суждения» Гете нашел ряд идей, которые, как он отметил, совпадали с его «прежним творчеством, деятельностью и мышлением». Это была в первую очередь критика примитивной вольфианской телеологии, которая всегда внушала Гете антипатию. Это было стремление найти единые принципы для анализа природы и искусства. Это была, наконец, четкая постановка основной для Гете философской проблемы — познания органического целого. Кант показал, что средства обычного рассудочного мышления здесь недостаточны. Гегель в своем учении о конкретном понятии будет искать

* *Кант И.* О применении телеологических принципов в философии. — Соч., т. 5, с. 94.

** *Робине Ж.* О природе. М., 1936, с. 422.

*** *Гете И.-В.* Избр. философские произв. М., 1964, с. 213—214.

решение средствами диалектической логики. Перед Гете открылась иная возможность. Согласно его учению о «первичном феномене», человек в единичном может увидеть всеобщее, в явлении раскрыть сущность. Это узрение представляет собой нечто большее, чем простое восприятие, но оно носит все же чувственный характер. Гете назвал его «созерцательной способностью суждения». Термин — явная реминисценция Канта.

Открытие Канта сыграло двоякую роль в истории культуры. Прежде всего здесь была поставлена проблема художественного творчества. Робине безусловно был прав, утверждая, что организм появляется на свет сразу как нечто целое, а произведение искусства рождается по частям — одна часть уже готова, другие существуют только в замысле художника. Но окончательный результат живет как организм. Тут недопустимо никакое произвольное вмешательство. Феномен красоты гибнет от неумелой руки, нарушающей созданную художником гармонию, «целесообразность».

Во времена Канта трудно было оценить другую сторону дела — эстетически осмысленный подход к природе, которому философ придавал огромное значение. «...Я утверждаю, что *непосредственный интерес* к красоте *природы* (не только наличие вкуса, чтобы судить о ней) всегда служит признаком доброй души...» (171). Этот интерес к красоте природы интеллектуален, нас радует не только форма предмета природы, а сам факт его существования. Причем Кант предупреждал: грядущие века все больше будут удаляться от природы. В те времена было еще совершенно неясно, что это значит. Лишь в наши дни, поставившие под угрозу само существование природы (а заодно и человечества), взгляд Канта на окружающую среду как на гармоническое, художественное целое приобрел мировоззренческое значение. Природа — своего рода произведение искусства. Как нельзя вторгаться в жизнь художественного организма, так нельзя нарушать гармонию природы, сложившееся в ней целесообразное равновесие.

Телеология Канта — это не теология, но и не естествознание; с ее помощью философ не отыскивает бога в природе, но и не открывает законов, ею управляющих; в центре его рассмотрения по-прежнему человек. Только человек может ставить перед собой сознательные цели, в результате возникает мир культуры. Телеология Канта перерастает в теорию культуры. Культуру Кант отличает от цивилизации и этим вносит ясность в проблему, сложности которой не заметили его предшественники. Под культурой понимали все созданное человеком в противовес природе. Так ставил вопрос Гердер в своем грандиозном очерке теории культурного развития общества («Идеи к философии истории человечества»). Между тем было ясно, что человек многое делает из рук вон плохо, не «превосходит природу», а уступает ей. Впоследствии возникнут социологические теории культуры, которые приравняют ее к идеальному функционированию системы, к профессиональному умению. В такой постановке

вопроса тоже есть слабое место: вполне профессионально можно, например, убивать людей. Кант поэтому ставит вопрос строже: культурой он называет только то, что служит благу человека, или, в современной терминологии, систему гуманистических ценностей.

«Культуру умения» Кант противопоставляет «культуре воспитания». Внешний, «технический» тип культуры он называет цивилизацией. Кант видит бурное развитие цивилизации и с тревогой отмечает ее отрыв от культуры.

Последняя тоже идет вперед, но гораздо медленнее. Эта диспропорция является причиной многих бед человека. Культура противостоит «натуре», но есть между ними глубинное сходство — органическое строение.

Где в обществе помимо искусства Кант находит органическую структуру? В государстве! Нормально функционирующее государство представляет собой органическое целое. «...Каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время и целью и, содействуя возможности целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии со своим местом и своей функцией». Это был новый взгляд на государство. Просветители (Лессинг, Гердер) видели в государстве лишь механизм, машину, враждебную человеку, а потому обреченную на слом. Кант разглядел в нем культурное начало, без которого невозможно человеческое общежитие.

И еще один культурный организм называет Кант — нацию. Все подданные государства составляют народ, который, однако, распадается на две части. Только та его часть, которая представляет собой гражданское целое, объединенное общностью происхождения, общностью культурных традиций, есть нации. Кант различает прирожденный, естественный характер народа и те дурные привычки, которые навязаны нации в результате постороннего вмешательства в ее жизнь. Нацию можно испортить. Человечеству вообще мало пользы, а культуре большой вред от любой попытки насильственно изменить сложившуюся органическую структуру и естественное развитие общества.

Культура по своей структуре органична, человек в ней выступает не только как средство, но и как цель. Здесь проявляет себя принцип «субъективной целесообразности», индикатором которого служит «чувство удовольствия и неудовольствия». Этот кантовский термин сегодня представляется неудачным: перед глазами современного читателя маячит фрейдистский «принцип удовольствия», олицетворяющий животную жажду наслаждения.

Некоторые авторы именно так представляют дело: «Желание доставить себе удовольствие, не размышляя о принятых нормах морали, направленной на осуществление практических целей и сохранение вида, — вот в чем всегда проявляется эстетическое действие. Это показал Кант, а

затем Шопенгауэр...»*. В другую крайность впадает Т. Адорно. Намекая на аскетический образ жизни философа, он утверждает, будто эстетика Канта — «кастрированный гедонизм, удовольствие без удовольствия»**.

Между тем, недвусмысленно поясняя, что он имеет в виду, Кант различает патологическое и моральное удовольствие. Последнее для него равнозначно понятию культуры. Другими словами, чувство «удовольствия и неудовольствия» означает, выражаясь современным языком, ценностную эмоцию. На этом чувстве, на этой эмоции основана эстетическая способность суждения (художественная интуиция), создающая искусство в качестве среднего члена между свободой и природой.

«Субъективная целесообразность» — принцип эстетики, а не телеологии, последняя (даже в кантовском понимании) опирается на объективную целесообразность, совершенство предмета. Объективная целесообразность связана с удовольствием лишь косвенным образом. Конечно, приятно увидеть осуществление любого разумного намерения. Но одно дело чужое, «объективное» намерение (неизвестной нам силы, создавшей природу), а другое наше, «субъективное», человеческое намерение, которое лежит в основе творчества культуры.

В ходе работы над «Критикой способности суждения» Кант все более сужал сферу телеологии, лишал ее самостоятельной роли, ее функции как центрального звена системы переходили к эстетике. Телеология у Канта фиксирует специфику предмета и границы его познания: объективная целесообразность налицо, но суть ее непостижима, незачем строить здесь иллюзорные гипотезы. Телеология в этом плане аналогична теоретическому разуму, который с неизбежностью наталкивается на противоречия, пытаясь проникнуть в сущность вещей самих по себе. И телеология, и теоретический разум несут регулятивную функцию. Конститутивную (то есть конструктивную) роль разум играет в области поведения человека, нравственности. В области познания конститутивную функцию осуществляет рассудок. В сфере «способности суждения» конституитивна эстетическая оценка, родственная телеологической и в то же время противоположная ей.

Кант пришел к постановке эстетических проблем, отправляясь не от размышлений над природой искусства, а от стремления довести до полноты свою философскую систему. Роль эстетики как опосредствующего звена в философии Канта удачно подчеркнута П. Хайнтелем: «В основе взаимосвязи теории и практики лежит изначальное синтетическое единство, которое выражает как тотальность действительности, так и опосредованную тотальность системы. В конце системы должно быть достигнуто то, что для Гегеля является основной целью философии:

* *Althaus H.* Ökonomie und Gesellschaft. Bern, 1971, S. 309.
** *Adorno Th.* Ästhetishe Theorie. Frankfurt/M., 1973, S. 25.

последняя определяет себя не как более или мнее произвольная теория действительности, а как движение самой действительности, выраженное в понятиях. Синтетическая тотальность действительности есть одновременно синтетическое единство философской системы»*.

В философской системе Канта способности суждения отведено промежуточное место между рассудком и разумом. И сам Кант недвусмысленно говорит о критике способности суждения как средстве, «связывающем две части философии в единое целое» (46). Так озаглавлен соответствующий раздел введения к третьей «Критике». Кант пришел к своеобразному преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта — истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция. Не напоминает ли трехчленное деление философии Канта известную идею Маркса о трех видах освоения мира — теоретическом, практическом и практически-духовном? Ответ напрашивается сам собой. Ни один из основных видов освоения мира не «снимает» другой, они рядоположены, как в системе Канта.

В эстетике Кант видит «пропедевтику всякой философии» (66). Это значит, что систематическое изучение философии следует начинать с теории красоты, тогда полнее раскроется добро и истина; знакомство с третьей «Критикой» должно предшествовать чтению первых двух. Кант обратится к эстетике, отталкиваясь не от проблем искусства, а от потребностей философии. Но означает ли это, что его теоретические построения в этой области не базировались на собственном художественном опыте? Что он вообще был чужд искусству и не оставил в нем никакого следа? А окружавшая его среда ничего не могла дать для развития и удовлетворения эстетического чувства?

Конечно, Восточная Пруссия — не Саксония, Кенигсберг — не Дрезден, где била ключом художественная жизнь, не Веймар, где обитали Гете и Шиллер, не Йена, где обосновались романтики, и даже не Берлин — центр Просвещения. Окраинный город в завоеванных землях, он был предназначен для того, чтобы служить торговым центром и военным бастионом, а не храмом муз. В отношении зодчества Кенигсберг не представлял особого интереса. «В целом город не отличается красивой архитектурой», — отмечал путешественник в конце XVIII столетия. Королевский замок поражал скорее своими размерами, чем красотой пропорций. То же самое можно было сказать и о городском соборе. К тому же во времена Канта готика не была в почете. Это был век

* *Heintel P.* Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik. Bonn, 1970, S. 10. См. также: *Krăbling G.* Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. München, 1986.

классицизма и рококо, средневековое зодчество слыло варварским. Кант разделял господствовавшие вкусы.

С архитектурой он был знаком главным образом по иллюстрациям и описаниям. Впрочем, знакомство не оказалось поверхностным: некий англичанин, услышавший из его уст описание Вестминстерского моста, был убежден, что философ прожил в Лондоне несколько лет и что архитектура — его специальность.

Подобное не скажешь о живописи. Хотя Кант, по его собственным словам, отдавал ей предпочтение перед другими изобразительными искусствами, что-то существенное ускользнуло от его внимания. Он называл живопись искусством рисунка. В Кенигсберге он мог (в частных собраниях) видеть только Рембрандта, Ван Дейка, Дюрера, Кранаха, Рейсдаля. Великих итальянцев здесь не было. В одной из своих работ он спутал Рафаэля с Корреджо.

В середине 50-х годов XVIII века в Кенигсберге возник собственный театр, магистр Кант был в числе завсегдатаев. Кант любил музыку, хотя сам не играл. Посещал концерты, предпочитая при этом (особенно в пожилые годы) слушать какой-либо один инструмент, чем оркестр.

Выше всего Кант ставил искусство поэзии. Его вкусы формировались в латинской школе, немудрено, что римскую литературу он ставил выше греческой. По его убеждению, «у Вергилия больше вкуса, чем у Гомера». Последнего он ставил на одну доску с рассудочным Виландом, что вполне соответствовало его определению поэзии: «игра чувств, упорядоченная рассудком». Впрочем, известны и его восторженные оценки Шекспира. Сам он пробовал писать стихи, но только по одному поводу — на смерть коллег по университету; сохранилось несколько подобных опытов. В свое время ему предлагали кафедру поэзии.

Гете уверял, что Кант не обратил ни малейшего внимания на его творчество. Есть, правда, и другие свидетельства, согласно которым философ любил и Гете, и Шиллера (хотя ставил их ниже ныне никому не известного Галлера). Боготворивший Канта Шиллер писал ему дважды: один раз, приглашая участвовать в задуманном им журнале «Оры», другой — посылая первые номера этого журнала с собственной работой «Письма об эстетическом воспитании». Философ учтиво ответил Шиллеру, похвалил «Письма...», назвал их автора «ученым и талантливым человеком», но было не ясно, читал ли он что-либо, кроме его работ по эстетике.

Историю эстетики Кант знал великолепно. В том числе своих непосредственных предшественников — англичан Берка, Шефтсбери, Хатчесона, которые подчеркивали специфичность эстетического, его отличие от знания и морали.

Новое, внесенное Кантом в эстетику, — дух диалектики. Даже там, где нет непосредственно речи об антиномиях, они присутствуют в тексте.

Выдвинув некое положение, Кант видит его границы, их условность, чувствует потребность перейти их. Рядом с положением вырастает контрположение, своеобразный антитезис, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен. Сам Кант не поднимается до синтеза, но проблема поставлена. Противоречивость кантовских дефиниций определена противоречивостью предмета рассмотрения. Гердер мог еще упрекать Канта в непоследовательности, но уже Гете уловил в построениях философа нечто более значительное — «плутовскую иронию», с которой автор то убеждает читателя в чем-либо, то призывает подвергнуть сомнению свои положения.

В «Критике способности суждения» упорно и обстоятельно доказывается специфичность эстетического, его несводимость ни к знанию, ни к морали. Но рядом существует антитеза: именно эстетическое есть средний член между истиной и добром, именно здесь встречаются и сливаются воедино теория и практика. Само эстетическое — не монолит. У него две ипостаси, два лица. Одно обращено преимущественно к знанию — прекрасное, другое преимущественно к морали — возвышенное. Кантовский анализ основных эстетических категорий ограничивается рассмотрением прекрасного и возвышенного (о комическом он рассуждает вскользь, трагического вообще не касается). И это тоже показательно: Канта интересует не столько эстетика как таковая, сколько ее опосредующая роль; прекрасного и возвышенного ему вполне достаточно для решения вставшей перед ним задачи. Кант дает четыре «пояснения» к своему пониманию прекрасного. Первое из них звучит односторонне: прекрасно то, что нравится, не вызывая интереса. Благожелательная оценка приятного возникает в ощущении и связана с интересом. Доброе мы оцениваем с помощью понятий, благоволение к нему также связано с интересом. Оценка красоты свободна от интереса чувств и разума. Канту надо развеять рационалистические и утилитаристские построения, поэтому он столь категоричен в формулировках. Взятые в их односторонности, они лежат в основе многих формалистических теорий искусства. На них преимущественно обращают свое внимание и критики Канта.

Но уже второе пояснение прекрасного намечает более широкий подход к проблеме. Речь идет о количественной характеристике эстетического суждения. Здесь выдвигается требование всеобщности суждения вкуса. Прекрасно то, что всем нравится без посредства понятия. Но если нет понятия, то откуда берется всеобщность? Ведь чувство индивидуально, оно лежит в основе наслаждения и на всеобщность не претендует. Несколько лет назад грузинский философ А. Бочоришвили обратил внимание на то, что в опубликованном ранее русском переводе «Критики способности суждения» имеется ошибка, сбивающая с толку. В прежнем русском тексте стоит: «Вкус есть способность судить... на

основании удовольствия. Предмет такого удовольствия называется прекрасным»*. На самом деле у Канта здесь речь идет не об «удовольствии» (Lust), а о благожелательной оценке, симпатии, благорасположении (Wohlgefallen)**. Для Канта различие этих терминов имеет принципиальное значение. Что предшествует чему, так ставится им вопрос: удовольствие оценке или наоборот. Решение этой задачи, по его словам, — «ключ к критике вкуса».

Если первично удовольствие, то проблема всеобщности снимается: удовольствие нельзя передать другому. «Ничто не может быть сообщено всем, кроме познания». Понятий в нашем распоряжении здесь нет. Зато мы располагаем неким «душевным состоянием», которое можно соотнести с «познанием вообще». Это состояние «свободной игры познавательных способностей». В результате «без наличия определенного понятия» благодаря свободной игре воображения и рассудка возникает благожелательная оценка, которая предшествует чувству удовольствия, порождает его и придает эстетическому суждению всеобщий характер.

Здесь перед нами действительно суть проблемы, одно из замечательных открытий Канта. Он открыл опосредованный характер восприятия прекрасного. До него считалось (а многие продолжают думать так и теперь), что красота дается человеку непосредственно при помощи чувств. Достаточно просто быть чутким к красоте, обладать эстетическим чувством. Между тем само «эстетическое чувство» — сложная интеллектуальная способность. Еще древние заметили, что возможна сверхчувственная красота. Чтобы насладиться красотой предмета, надо уметь оценить его достоинства. Иногда это происходит «сразу», а иногда требует времени и интеллектуальных усилий. Чем сложнее предмет, тем сложнее, тем специфичнее его эстетическая оценка. Научная красота — только для специалиста. Чтобы понять красоту математической формулы, нужно обладать художественной культурой, но прежде всего — знать математику. Всеобщность эстетического суждения состоит не в непосредственной общедоступности, а в «сообщаемости», в том, что, затратив силы и время, любой человек может до него добраться. Кстати, и сама художественная культура не всегда дается от рождения, чаще — воспитывается.

Достойно внимания и понятие «свободная игра», которое Кант решительнее, чем кто-либо другой до него, ввел в эстетику и которому суждено было занять в ней одно из центральных мест. Любая игра

* *Кант И.* Соч., т. 5, с. 212.

** Статья А. Бочоришвили «По поводу одной неточности русского перевода «Критики способности суждения» И. Канта» вышла в свет на грузинском языке (см.: «Мацнэ», 1972, № 4). Независимо от Бочоришвили на неправильный перевод кантовского термина обратил внимание Е. Фейнберг См.: *Фейнберг. Е. П.* Кибернетика. Логика. Искусство. М., 1981, с. 65.

поощряет чувство здоровья, повышает «всю жизнедеятельность», освежает «душевную организацию». Игра непринужденна. Игра развивает общительность и воображение, без которых невозможно познание. Человек, по Канту, — дитя двух миров, чувственного и интеллигибельного, он как бы постоянно пребывает в двух сферах. Игра содержит подобную же раздвоенность. Играющий придерживается определенных правил, но никогда не забывает об их условности. Умение играть заключается в овладении двуплановостью поведения. Для этого требуется воображение, и игра развивает его. Кроме того, игра — школа общительности, социальности. Вот любопытные мысли Канта на этот счет из черновиков 80-х годов: «Человек не играет в одиночку. Не будет он один гонять бильярдные шары, сбивать кегли, играть в бильбоке или солитер. Все это он делает для того только, чтобы показать свою ловкость. Наедине с самим собой он серьезен. Точно так же он не затратит ни малейшего усилия на красоту, это произойдет лишь в ожидании того, что ее увидят другие и будут поражены. То же самое с игрой... Игру без зрителей можно счесть безумием. Следовательно, все это имеет прямое отношение к общительности»*.

На проблему игры Кант обратил внимание задолго до «Критики способности суждения». Л. Столович (Тарту), обнаруживший считавшийся утерянным оригинал выступления Канта в качестве оппонента в феврале 1777 года, отметил, что уже здесь, задолго до «Критики способности суждения», философ аналогичным образом ставил вопрос: «Существует такая видимость, с которой дух играет и не бывает ею разыгран. Через эту видимость создатель ее не вводит в обман легковерных, а выражает истину»**.

Современная эстетика все больше и больше уделяет внимания проблеме игры. Бодрствующий живой организм не может находиться в пассивном состоянии. Когда его активность не направлена на воспроизводство жизни, она обращена на самое себя. Это и есть игра, — деятельность как таковая, без постороннего результата, но по определенным правилам. Игра содержит в себе противоречие: играющий все время как бы пребывает в двух сферах — условной и действительной. Умение играть заключается в овладении двуплановостью поведения. В искусстве — та же двуплановость. При самой правдоподобной картине действительности зритель (или читатель) ни на секунду не забывает, что перед ним все же условный мир. Когда человек теряет из виду один из планов искусства, он оказывается вне сферы его действия. Наслаждение искусством — соучастие в игре. Кант проник в саму суть проблемы.

Идеи Канта подхватил и развил Фридрих Шиллер. Ему принадлежит

* *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd XV, S. 43.
** «Лит. газ.», 1984, 3 авг.

афоризм: «Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»*. Разумеется, речь идет не об азартной игре, где материальный интерес, где кипят низменные страсти. Подлинная игра — самоцель. Таковы были Олимпийские игры Древней Греции, их противоположность — римские бои гладиаторов.

Вернемся, однако, к кантовским определениям прекрасного. Третье «пояснение» гласит: красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели. Здесь особенно важны сопровождающие это определение оговорки. Кант наряду с «чистой» красотой вводит понятие красоты «сопутствующей». Пример первой — цветы, пример второй — красота человека, здания и т. д. Сопутствующая красота предполагает понятие цели, которое определяет, чем должна быть вещь. Это уже антитезис. Может быть, «сопутствующая» красота представляет собой нечто менее ценное, низшую ступень прекрасного? Скорее, наоборот. Оказывается, только в сфере «сопутствующей» красоты реализуется эстетический идеал. Нельзя представить себе идеал красивых цветов. Идеал красоты, по Канту, состоит в «выражении нравственного». А один из заключительных выводов эстетики Канта гласит: «Прекрасное есть символ нравственно доброго» (228). Так мы оказываемся в сфере поведения человека.

Далее Кант вовлекает нас в сферу знания. Причем речь идет о самом низшем — эмпирическом знании. Помимо идеала красоты Кант устанавливает идею нормы — своего рода идеальное воплощение внешнего облика. Норма красоты — средняя величина для данного класса явления. Вы хотите увидеть силуэт красивого мужчины, возьмите тысячу изображений, наложите их друг на друга, наиболее затемненная часть может служить эталоном. Его можно и просто вычислить, найдя средние показатели размеров тех или иных частей тела. И хотя Кант оговаривается, что нет необходимости прибегать к реальным обмерам, что можно вполне положиться на динамическую силу воображения, он все же остается в пределах механистического понимания проблемы. За что неоднократно и справедливо подвергался критике. (Он учел ее и в одной из поздних работ внес уточнение: средней меры недостаточно, для красоты требуется нечто характерное.) Нас в данном контексте интересует другое: логика рассуждений Канта через проблему человека привела его эстетику в еще более тесное соприкосновение с познанием.

Что касается четвертого пояснения прекрасного — прекрасно то, что без «посредства понятия признается предметом необходимого благорасположения», — то здесь мы не узнаем ничего принципиально нового. Суждение вкуса обязательно для всех. Почему? Условие необходимости,

* *Шиллер Ф.* Соч., т. 6. М., 1957, с. 302.

которую предполагает суждение вкуса, есть идея «общего чувства», базирующегося на известной уже нам «свободной игре познавательных сил».

Все рассмотренные четыре «пояснения» красоты суммируются в одном. «Красотой вообще (будь то красота природы или красота искусства) можно назвать *выражение* эстетических идей...» (194). Что такое идея? Идея разума — это такое понятие, которому не может быть адекватным никакое созерцание, представление. Эстетическая идея есть представление, которое «дает повод много думать», но которому не может быть адекватным никакое понятие. Красота у Канта немыслима без истины, но это различные вещи.

Более отчетливо, чем в аналитике прекрасного, опосредующая роль эстетики видна в аналитике возвышенного. Начать с того, что, по Канту, красота «сама по себе составляет предмет удовольствия», а удовольствие от возвышенного без «умствования» вообще невозможно. «Возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в одной чувственной форме и относится лишь к идеям разума» (115).

Сопоставляя возвышенное с прекрасным, Кант отмечает, что последнее всегда связано с четкой формой, первое же можно обнаружить и в бесформенном предмете. Удовольствие от возвышенного носит косвенный характер, здесь уже не «игра», а серьезное занятие воображения, прекрасное привлекает, возвышенное и привлекает, и отталкивает. Основание для прекрасного мы должны искать вне нас, для возвышенного — только в нас и в образе мыслей. Что же такое возвышенное?

Сначала Кант дает чисто формальное определение: возвышенно то, в сравнении с чем все другое мало, — но тут же подкрепляет его содержательным антитезисом: чувство возвышенного связано с настроенностью души, которая близка настроенности к моральному (139). Ход рассуждений следующий: восприятие возвышенного всегда связано с определенного рода волнением, которое возникает при созерцании предметов, размеры или сила которых превосходят привычные нам масштабы.

Возвышенное — нарушение привычной меры, вместе с тем в нем есть своя мера. Кант приводит рассказ французского генерала Савари, побывавшего с Бонапартом в Египте, о том, что пирамиды следует рассматривать с вполне определенного расстояния. Издалека они не производят впечатления, которое пропадает и в том случае, если вы подошли слишком близко и ваш глаз не в состоянии охватить их как целое.

Возвышенное — это возвышающее, бесстрашное отношение к страшному, преодоление страха и моральное удовлетворение по этому поводу. Шиллер, комментируя Канта, строит здесь четкую триаду: «В представлении возвышенного мы различаем три составные части. Во-первых, явление природы как силу; во-вторых, отношение этой силы к нашей

физической способности сопротивления; в-третьих, отношение ее к нашей моральной личности. Таким образом, возвышенное есть действие трех последовательных представлений: 1) объективной физической силы; 2) нашего объективного физического бессилия; 3) нашего субъективного морального превосходства»*.

Так возвышенное оказывается мерилом нравственности. Прежде всего в чувствах человека, в их крайнем напряжении — аффектах. В соединении с идеей доброго аффект — это энтузиазм, без которого «не может быть достигнуто ничего великого». (Эту фразу потом повторит Гегель.) Но отсутствие аффектов тоже может быть возвышенным, притом в превосходной степени, потому что «имеет на своей стороне и благорасположение чистого разума» (143). Суждение о возвышенном требует культуры, притом в большей степени, чем суждение о прекрасном. И развитого воображения. (Если прекрасное соотносит воображение с рассудком, то в восприятии возвышенного воображение соотнесено с разумом — законодателем поведения.)

Вот почему не следует опасаться, что чувство возвышенного уменьшится от соприкосновения с отвлеченным предметом. Воображение может восполнить недостаток наглядности. И даже превзойти любую наглядность. Нет более возвышенного места в Библии, чем заповедь: не сотвори себе кумира. Фетиш парализует силы, принижает. «Поэтому-то власти охотно разрешали щедро снабжать религии подобными атрибутами, пытаясь таким образом избавить своих подданных от усилий, но вместе с тем и лишить их способности распространять свои душевные силы за пределы произвольно отведенных им границ, чтобы, придав им пассивность, легче управлять ими» (146).

Возвышенное, первоначально рассматриваемое Кантом в узких, чисто количественных рамках, пройдя через купель нравственности, обретает для человека безграничные духовные потенции. Наличие морального закона в каждом из нас создает условия общего для людей наслаждения возвышенным.

Кант расчленил эстетическое на две составные части — прекрасное и возвышенное, он показал связь каждой из этих частей с сопредельными способностями психики. В заключение он снова говорит об эстетическом суждении как о целом. И еще раз сталкивает два противоположных определения. На этот раз в виде открытой антиномии — двух взаимоисключающих высказываний. Тезис: суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем дискутировать. Антитезис: суждение вкуса основывается на понятиях, иначе о нем нельзя было бы спорить.

На синтез, как всегда, Кант сразу отважиться не может. Столкнув лбами две бесспорные истины, он не пытается найти формулу, их

* *Шиллер Ф.* Соч., т. 6., с. 187.

объединяющую, а тут же разводит их по сторонам. Оказывается, термин «понятие» употреблен здесь не в одинаковом смысле. В первом случае понятие берется как продукт рассудка, во втором — как продукт разума. Противоречие Кант выдает за мнимое, но определенный результат им все же достигнут: эстетическая способность суждения теперь уже прямо и непосредственно связана с разумом — законодателем нравственности. Что касается связи эстетической способности с рассудком — законодателем знания, то, отвергая ее в непосредственном виде, Кант утверждает ее косвенным путем. Эстетическая идея «оживляет» познавательные способности. В применении к познанию воображение подчинено рассудку и ограничено необходимостью соответствовать его понятиям, а в эстетическом отношении, наоборот, оно свободно давать помимо указанной согласованности с понятиями «богатый содержанием, хотя и неразвитый материал для рассудка» (190). Формула синтеза найдена.

Теперь все расставлено по своим местам. Каждая сфера духовной деятельности человека обрисована, ограждена в своей специфичности, но вместе с тем прорыты каналы, идущие от одной из них к другой и сливающиеся в некоем центре. Истина, добро и красота поняты в их своеобразии и сведены воедино. За хитросплетением дефиниций скрывалась реальная диалектика.

Единство истины, добра и красоты находит дополнительное обоснование в учении об искусстве. В эстетике Канта, развернутой в сторону общефилософских проблем, искусству отведено сравнительно небольшое, хотя и достаточно важное место. Все отмеченные выше особенности эстетического проявляют себя здесь в полной мере.

Искусство, по Канту, может быть механическим (если оно реализует познание) и эстетическим. Последнее в свою очередь делится на приятное и изящное (прекрасное). Приятные искусства предназначены для наслаждения, развлечения и времяпрепровождения (например, искусство «молоть всякий вздор», сюда же относится сервировка стола). Изящные (прекрасные) искусства содействуют «культуре способностей души», они дают особое «удовольствие рефлексии», приближая сферу эстетического к сфере познания.

Искусство — это творчество, следовательно, при делении его на роды и виды исходить надо не из «онтологического», объективно-бытийственного, а из эстетического, субъективно-созидательного принципа. В этом Кант и Гегель едины (при всем различии в сходных установках).

Приходится слышать, что подход Канта к проблеме классификации искусств был «мало продуктивен», поскольку страдал субъективизмом. Полагаю, что это не так. Различные виды искусства для Канта — различные виды красоты, создаваемые художником. «Если, следовательно, мы хотим дать деление прекрасных искусств, то в качестве наиболее удобного принципа для этого нам надлежит, по крайней мере в виде

попытки, избрать аналогию искусства с тем способом выражения, которым люди пользуются в разговоре, чтобы как можно более полно сообщить о себе друг другу, то есть не только свои понятия, но и ощущения. Этот способ выражения состоит в слове, жесте и звуке (артикуляции, жестикуляции и модуляции)» (194). Отсюда искусства словесные, изобразительные и прекрасной игры ощущений (музыка).

Аналогичным образом двигалась и к аналогичному результату пришла мысль Гегеля. Философ, которого не обвинишь в субъективизме, исходил при анализе внутреннего строения мира искусств из возможности субъекта. Ибо искусство — плод человеческой деятельности. Человек обладает пятью видами чувств (ощущений) — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус. Только первые два «теоретичны», дают материал для обобщений; только они социальны, являются средством межличностного общения. Осязание, обоняние, вкус (речь идет не о художественном, а об обычном вкусе) индивидуальны и не могут служить целям коммуникации. К зрению и слуху Гегель добавлял еще одно — внутреннее чувство, способность порождать представления, образы предметов без чувственного контакта с ними за счет воспоминания или воображения. Это чувство связано с членораздельной речью.

«Этот троякий способ восприятия дает для искусства известное подразделение на изобразительные искусства, которые обрабатывают свое содержание так, чтобы оно сделалось видимым, во-первых, во внешне-объективных формах и цвете, во-вторых, создают звуковое искусство, музыку и, в-третьих, — поэзию; последнее как словесное искусство употребляет звук только как знак, чтобы обратиться посредством него к внутренней стороне, к духовному созерцанию, чувству и представлению»*. Нет никаких оснований для отождествления прямо противоположных позиций Гегеля и Лессинга (в «Лаокооне»), как это сделано в недавно изданном «Кратком словаре по эстетике»: «Объективную основу деления искусств признавали представитель материализма в эстетике Лессинг и идеалист Гегель...»**.

Кантовские и гегелевские принципы классификации искусства нисколько не устарели и могут быть приняты за основу современной эстетикой. Если к трем основным видам искусства — пластическому, музыкальному и словесному — добавить «синтетические», те, которые возникают вследствие взаимодействия между ними, — танец, театр, кинематограф, — то картина будет полной.

Словесные искусства — это красноречие и поэзия. Последнюю Кант считает высшей формой художественного творчества. «Поэзия расширяет душу тем, что дает воображению свободу и в пределах данного понятия

* *Гегель Г.-В.-Ф.* Соч., т. 13, с. 191—192.
** Краткий словарь по эстетике. М., 1983, с. 15.

избирает из безграничного многообразия возможных согласующихся с ним форм ту, которая связывает изображение понятия с таким богатством мыслей, адекватным которому не может быть ни одно выражение в языке, и, следовательно, эстетически возвышается до идей. Поэзия укрепляет душу, позволяя ей почувствовать свою свободную, самодеятельную и независимую от природного назначения способность рассматривать природу как явление и судить о ней по воззрениям, которые сама природа не дает в опыте ни чувству, ни рассудку, и таким образом использовать природу для сверхчувственного» (200—201). Сказано несколько мудрено, но мысль простая: значение поэзии состоит в том, что она совершенствует наши и интеллектуальные, и моральные потенции, играя мыслями, она выходит за пределы понятийных средств выражения и тренирует тем самым ум; она возвышает, показывая, что человек — не просто часть природы, но созидатель мира свободы. «Поэзия играет видимостью, создаваемой по своему усмотрению, не прибегая к обману, ибо она сама объявляет свое занятие лишь игрой, которая может быть целесообразно использована рассудком для его дела» (201). Кто после того решится утверждать, что Кант отрывает искусство от познания? Единственное, чего он не делает, — не ставит знака равенства между искусством и познанием.

Изобразительные искусства включают в себя искусство чувственной истины (пластику) и искусство чувственной видимости (живопись). К пластике относится ваяние и зодчество. Первое телесно воспроизводит понятия о вещах, как они могли бы существовать в природе, второе имеет определяющим основанием не природу, а произвольную цель. В зодчестве главное — использование предмета, порожденного искусством, и это ограничивает действие эстетических идей. К зодчеству Кант относит и прикладное искусство. Хотя Кант определил скульптуру как искусство чувственной истины, он все же предостерегает от нарушения условности: чувственная истина не должна доходить до того, чтобы произведение перестало казаться искусством. Живопись Кант делит на искусство прекрасного изображения природы и искусство изящной компоновки продуктов природы — собственно живопись и декоративное садоводство. Графику Кант не выделяет в самостоятельный вид искусства, для него это составная (и притом главная) часть живописи, в основе картины лежит рисунок.

Искусство прекрасной игры ощущений опирается на слух и зрение. Это игра звуков и игра красок. (Принципиальная разница между тем и другим Канту известна.) По силе возбуждения и душевного волнения музыку Кант ставит на второе место после поэзии. Но, в отличие от поэзии, впечатление от музыки мимолетно; для размышлений музыка не оставляет места.

По твердому убеждению Канта, искусство может (и обязано) пре-

красно изображать вещи, которые в природе безобразны; речь, разумеется, не идет ни о любовании безобразным, ни о чисто формальном мастерстве. «Ужасы, болезни, опустошения, войны и т. п. могут быть прекрасно описаны как вредные явления» (185). Главным оказывается позиция художника, его приговор над жизнью.

Для суждения о произведении искусства нужен вкус, для их создания требуется гений. Способности души, сочетание которых образуют гений, — воображение и рассудок. Здесь нет ничего сверхъестественного, мистического, есть лишь уникальность силы и своеобразия. Четыре признака характеризуют гений: 1) это способность создавать то, для чего не может быть дано никакого правила; 2) созданное произведение должно быть образцовым; 3) автор не может объяснить другим, как возникает его произведение; 4) «сфера гения» — не наука, а искусство. В научной области, утверждает Кант, величайший изобретатель отличается от тонкого подражателя и ученика только по степени, тогда как от того, кого природа наделила способностью к изящным искусствам, он отличается специфически. Вполне возможно изучить все, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах натуральной философии, но нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи. Никакой Гомер не сможет показать, как появляются и соединяются в его голове идеи, полные фантазии и вместе с тем богатые мыслями, потому что он сам не знает этого.

Вскоре после завершения «Критики способности суждения» Канту пришлось вернуться к проблеме гения и расширить его сферу, отнеся к ней все творчество. Поводом для размышления было письмо Канта к русскому посланнику в Дрездене А. М. Белосельскому, который прислал философу свой трактат «Дианиология» (от греч. dianoia — ум), посвященный структуре познавательных способностей человека. Комментируя мысли Белосельского, Кант предельно сжато суммирует свои идеи*. «Чтобы изобразить по школьным канонам Ваше замысловатое разделение познавательных способностей и усвоить с пользой Ваши понятия, я представляю себе две отделенные друг от друга страны или области врожденной нам способности представления (наша природная метафизика). Страна рассудка в широком значении этого слова есть способность мыслить, страна созерцания есть простая способность чувствовать, воспринимать.

Первая из этих стран состоит из трех сфер. Первая сфера — сфера рассудка, или способности понимать, создавать понятия, объединять созерцания. Вторая представляет собой сферу суждения, или способности применять понятия к частным случаям, то есть приводить в соответствие

* Приведенный ниже текст представляет собой реконструкцию, осуществленную автором на основании неудобочитаемого русского перевода письма Канта (оригинал утерян), сохранившегося среди подготовительных материалов к неосуществленному русскому изданию трактата А. М. Бе-

с правилами рассудка, и это составляет собственно ум, le bon sens. Третья есть сфера разума, или способности выводить частное из всеобщего, то есть мыслить согласно основоположениям.

Если эти три умственные способности первой страны будут употреблены по аналогии с высшим законодательством разума, направленным на достижение истинного совершенства человека, и создадут систему, целью которой является мудрость, то они составят сферу философии. А если приведут себя в соответствие с низшей способностью (простым созерцанием), а именно с самой существенной ее частью, которая представляет собой творчество и состоит в воображении (не порабощая себя при этом законами, а отдаваясь стремлению черпать из самих себя, как это имеет место в изящных искусствах), то они составят особую сферу гения, что равнозначно слову «дар творить».

Таким образом, я могу обнаружить пять сфер.

Если, наконец, воображение уничтожает себя своим произвольным действием, оно вырождается в обычное помрачение, или расстройство ума; когда оно не повинуется больше разуму, да еще силится поработить его, человек выпадает из сословия (сферы) человечества, низвергаясь в сферу безрассудства или безумия».

Письмо Канта Белосельскому крайне интересно: перед нами сжатая итоговая характеристика философского учения Канта, данная самим автором. В этой характеристике объединены трехчленная схема из введения к «Критике способности суждения» и деление познавательных способностей из «Критики чистого разума». И добавлено нечто новое: предельно широкая, сводящая все воедино сфера творческого гения, опирающегося на активное духовное начало — воображение, которое Кант считает самой существенной частью созерцания.

В одном из заключительных разделов «Критики чистого разума» Кант сформулировал три знаменитых вопроса, исчерпывающих, по его мнению, все духовные проблемы человека: что я могу знать? что я должен делать? на что смею надеяться? На первый вопрос, полагал он, дает ответ его теоретическая философия, на второй — практическая. Ответ на третий вопрос, который затрагивает проблему веры, сразу не получился. «Критика способности суждения» с ее выходом в проблемы телеологии и культуры указывала «дорогу надежды», по которой следует идти индивиду. Культура — последняя цель природы, человек призван создать ее. Можно ли при этом рассчитывать на какие-нибудь внешние силы, кроме собственных потенций? Оставляет ли такого рода надежду

лосельского «Дианиология», который вышел на французском языке в 1790 г. Хранящийся в ЦГАЛИ текст русского перевода письма и обратный перевод на немецкий воспроизведены в кн.: *Кант И.* Трактаты и письма, с. 633.

вера во всемогущее существо? На помощь сверхъестественных сил, по Канту, надеяться непозволительно. Нет ни чудес, выходящих за пределы объективных законов опыта, ни божественной тайны, превышающей возможности нашего духа, ни благодати, силой божественного авторитета просветляющей нашу нравственность. Вера в Бога — это прежде всего надежда на собственную нравственную силу. Причем Кант не устраняет надежды и на посмертное воздаяние: без веры в будущую жизнь невозможна никакая религия. Речь об этом идет в трактате «Религия в пределах только разума» (1793). Трактат важен для понимания этической теории Канта. Кантовское учение о религии существует только в пределах последней. Второй и третий вопросы слились воедино.

В том же 1793 году, когда появился трактат о религии, Кант заговорил о необходимости дополнить три основных философских вопроса четвертым. «Давно задуманный план относительно того, как нужно обработать поле чистой философии, состоял в решении трех задач: 1) что я могу знать? (метафизика); 2) что я должен делать? (мораль); 3) на что я смею надеяться? (религия); наконец, за этим должна была последовать четвертая задача — что такое человек? (антропология, лекции по которой я читаю в течение более чем двадцати лет)». В другом месте Кант уточнял: «...в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему». Первое и последнее слово зрелого Канта — о человеке. Кантовский критицизм в значительной мере порожден интересом к жизни личности.

«Человек есть конечная цель творения» (310). Творчества природы или творения Божьего? В кантовской системе философии нет места для Бога, но зачислять Канта в атеисты преждевременно. В труде «Религия в пределах только разума» он дал свое понимание веры. В общих чертах мы находим его и в последних параграфах «Критики способности суждения».

Знать о Боге, по Канту, ничего нельзя, в него остается только верить. В «Критике способности суждения» он выдвинул свое — моральное — доказательство бытия Бога. В Боге он увидел «моральную причину мира» (325). При том, что и это доказательство не дает нам знания о Боге, а лишь служит постулатом поведения. Последнее обстоятельство вызвало недовольство булгаковского Воланда, уверявшего, что он заявил Канту: «Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали. Оно, может, и умно, но больно непонятно. Над вами потешаться будут». Потешаться — не потешаться, а спорить с Кантом стала вся теистическая философия от Якоби до русских идеалистов XX века. Устами Воланда говорил Михаил Булгаков, широко эрудированный в трудах Н. Бердяева, П. Флоренского и своего однофамильца С. Булгакова.

Русские спорили с Кантом: для них мало было рационалистического

отношения к религии. Они не могли видеть в ней лишь руководство к добру; человек, соотнесенный с космосом, выступал для них не как последняя цель, а лишь как ступенька к чему-то более высокому. Взгляд на Бога как на вседержителя был для них аксиомой. Отсюда неприятие Канта, бесконечная полемика с ним. Но почему без Канта нельзя было обойтись? Почему С. Булгаков, начиная свой главный философский труд, вспоминает прежде всего «Критику способности суждения»?*

Да потому (мы уже говорили об этом), что третья кантовская «Критика» дает богатейшую пищу для диалектического ума. Особенно важен § 77, который вообще считается истоком для всех последующих построений в области неформального мышления.

В знаменитом 77-м параграфе «Критики способности суждения» речь идет о том, что средства формальной логики бессильны в познании органического целого. В обычном рассудочном мышлении особенное отличается от всеобщего случайными признаками. Между тем в любом организме связь между общим и особенным носит необходимый характер. Поэтому можно и нужно представить себе «другой рассудок», который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а интуитивен, идет от синтетически общего (созерцания целого как такового) к особенному, то есть от целого к частям; следовательно, такой рассудок, представление которого о целом не заключает в себе случайной связи частей.

Это была давняя идея Канта. Еще в 1772 году в письме к М. Герцу он противопоставил наш обычный дискурсивный интеллект интуитивному, божественному интеллекту-архетипу, порождающему вещи. «Наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета», — констатировал Кант. Но далее следовала оговорка: «...кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых...»**. Очень важная оговорка! В царстве целесообразности, в сфере морали человек принимает на себя божественную функцию творца. Он создает культуру как живой организм и созерцает дело рук своих, опираясь на «другой рассудок» — интуитивную способность. Такие выводы вытекали из посылок Канта. Фихте развил эти выводы. «Учение о науке», говорил он, опирается не на понятийное мышление, а на интуицию, созерцание. И постигает оно не бытие, а собственное действие. Интеллектуальное созерцание, по Фихте, «есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу»***. Важнейшая для Фихте мысль была подхвачена и развита Шеллингом... Гегель в своем учении о конкретном понятии искал пути решения проблемы средствами диалек-

* См.: *Булгаков С.* Свет невечерний. М., 1917, с. 9.
** *Кант И.* Трактаты и письма, с. 577.
*** *Фихте И.-Г.* Избр. соч. Т. 1. М., 1916, с. 452.

тической логики. Система логических категорий, подвижных, переходящих в свою противоположность, по его мнению, дает возможность познать развивающееся органическое целое. Возникающее при этом конкретное понятие представляет собой, по Гегелю, нечто всеобщее, воплощающее необходимым образом в себе все богатство особенного и единичного. Многим эта идея казалась абсурдной. Но русская религиозная философия, переведя разговор в область этики, показала ее истинность.

А. Хомяков ввел в русскую философию понятие «соборности». Ни в какой другой философии такого понятия нет. Соборность — совпадение, слияние индивидуального и социального. В собор приходят все вместе, следуют общему ритуалу, но каждый остается самим собой, возносит к всевышнему свою персональную молитву, держит ответ перед ним за свои поступки, ожидая кары или воздаяния.

Павел Флоренский, поясняя идею соборности, берет пример из художественной жизни — русскую песню. Она гетерофонична, то есть допускает полную свободу голосов при сохранении гармонического единства. «В ней нет раз навсегда неизменных партий, при каждом из повторений напева появляются новые варианты как у запевалы, так и у хора. Последний нередко вступает не в том месте, как ранее, а то и вовсе не умолкает во время напева. Единство достигается внутренним взаимопониманием. Каждый более-менее импровизирует, но тем не менее не разлагает целого — напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется каждым исполнителем, — многократно и многообразно»*.

В 1922 году, суммируя некоторые идеи своего труда «У водоразделов мысли» (который до сих пор не опубликован полностью), Флоренский писал: «Живя, мы соборуемся сами с собой — в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр., и пр. Подобно мы собираемся в семью и род, и народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир»**.

Почему я задерживаю внимание читателя на проблеме соборности? Да потому, чтобы нагляднее показать общность судьбы и истории идей. Даже такая, казалось бы, исконно русская категория в теоретическом плане имеет немецкий аналог, ведущий свое происхождение от Канта. «Критика способности суждения» убедительно это иллюстрирует. Также живут и другие идеи великой кантовской работы, интерес к ней велик. «Критика способности суждения» входит в золотой фонд философской классики.

А. Гулыга

* Цит. по: «Звезда», 1989, № 2, с. 176.
** Там же.

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ[1]

Способность познания из априорных принципов можно называть *чистым разумом*, а исследование возможности и границ этого познания вообще — критикой чистого разума, хотя под этой способностью понимают разум только в его теоретическом применении, как это сделано в первой работе с таким названием, где еще не предполагалось подвергнуть исследованию разум в качестве практического разума в соответствии с его особыми принципами. Первая критика исследует лишь нашу способность априорно познавать вещи и занимается, следовательно, только *познавательной способностью*, исключая из сферы своего внимания чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания; из познавательных способностей она занимается только *рассудком* по его априорным принципам, исключая *способность суждения* и *разум* (способности, также относящиеся к теоретическому познанию), ибо в ходе исследования оказывается, что конститутивные априорные принципы познания не может дать ни одна познавательная способность, кроме рассудка. Следовательно, критике, которая разделяет все эти способности соответственно той доли в познании, на которую, исходя из собственного источника, притязает каждая из них, остается лишь одно — то, что *рассудок* в качестве закона априорно предписывает природе как совокупности явлений, форма которых также дана априорно; все же остальные чистые понятия критика относит к идеям, запредельным для нашей теоретической познавательной способности, хотя отнюдь не бесполезным или излишним, поскольку они служат регулятивными принципами, — отчасти для того, чтобы сдерживать вызывающие опасения притязания рассудка, будто он (поскольку он способен априорно указывать условия возможности всех вещей, которые он может познать) заключил также в этих границах возможность

всех вещей вообще, отчасти чтобы при рассмотрении природы соответственно принципу полноты руководить самим рассудком, хотя достигнуть этой полноты он никогда не сможет и тем самым способствовать конечной цели всякого познания.

Следовательно, именно *рассудок*, обладающий собственной сферой, причем в *познавательной способности*, поскольку он содержит априорные конститутивные принципы познания, должен быть, в отличие от всех остальных своих соперников, введен критикой чистого разума, названной так в целом, в прочное исключительное владение. Таким же образом в «Критике практического разума» была указана разуму, содержащему априорные конститутивные принципы только по отношению к способности желания, сфера его владения.

Обладает ли *способность суждения*, составляющая в системе наших познавательных способностей промежуточное звено между рассудком и разумом, также своими априорными принципами, конститутивны ли они или только регулятивны (следовательно, не имеют собственной области) и дает ли она чувству удовольствия и неудовольствия как промежуточному звену между способностью познания и способностью желания априорное правило (так же, как рассудок предписывает априорные законы первой, а разум — второй) — всем этим занимается данная критика способности суждения.

Критика чистого разума, то есть нашей способности выносить суждение в соответствии с априорными принципами, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая в качестве познавательной способности также претендует на это, не была бы рассмотрена как часть критики чистого разума, хотя ее принципы не могут составить в системе чистой философии особую часть наряду с теоретической и практической философией, а могут только в случае необходимости быть присоединены к той или другой. Ибо для того, чтобы когда-нибудь могла быть создана подобная система под общим названием метафизики (построить которую во всей ее полноте возможно и во всех отношениях чрезвычайно важно для применения разума), критика должна сначала исследовать почву для этого построения на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы, дабы не осела какая-либо часть построения, что неизбежно повлечет за собой обвал целого.

Однако уже из самой природы способности суждения (правильное применение которой требуется столь необходимо и столь всеобще, что под наименованием здравого рассудка имеют в виду именно эту способность) очевидно, насколько трудно найти ее особый принцип (ведь какой-нибудь принцип должен в ней априорно содержаться, так как в противном случае она не была бы в качестве особой познавательной способности предметом даже самой обычной критики), который не был бы выведен из априорных понятий, ибо априорные понятия относятся к рассудку, а способность суждения осуществляет лишь их применение. Следовательно, она должна сама дать понятие, посредством которого, собственно говоря, не познается ни одна вещь; оно служит правилом лишь ей самой, но не объективным, с которым она могла бы сообразоваться в своем суждении, — ведь для этого потребовалась бы еще и другая способность суждения, чтобы установить, подпадает ли этот случай под данное правило или нет.

Подобное затруднение, связанное с принципом (будь он субъективный или объективный), обнаруживается преимущественно в тех суждениях, которые называются эстетическими и касаются прекрасного или возвышенного в природе или искусстве. И тем не менее критическое исследование принципа способности суждения в эстетических суждениях есть самая важная часть критики этой способности. Ибо хотя сами по себе они ничего не дают для познания вещей, они все-таки принадлежат только познавательной способности и свидетельствуют о непосредственном отношении этой способности к чувству удовольствия и неудовольствия по какому-то априорному принципу, не смешивая этот принцип с тем, что может быть определяющим основанием способности желания, поскольку априорные принципы этой способности содержатся в понятиях разума. Что же касается логического суждения о природе там, где опыт устанавливает такую закономерность в вещах, для понимания или объяснения которой недостаточно общего понятия рассудка о чувственном и где способность суждения может извлечь из самой себя принцип отношения природной вещи к непознаваемому сверхчувственному и должна применять его для познания природы только в собственных целях, то подобный априорный принцип может и должен быть применен для познания органических существ мира; при этом он открывает

перспективы, которые идут на пользу и практическому разуму. Однако этот принцип не имеет непосредственного отношения к чувству удовольствия и неудовольствия, между тем именно оно и составляет загадочное в принципе способности суждения, то, что делает необходимым особый раздел в критике этой способности, ибо логическое суждение согласно понятиям (от которых никогда нельзя непосредственно заключать к чувству удовольствия или неудовольствия) могло бы быть отнесено к теоретической части философии вместе с критическим установлением ее границ.

Поскольку исследование способности вкуса как эстетической способности суждения проводится здесь не ради формирования и культуры вкуса (этот процесс шел и впредь будет идти и без каких бы то ни было исследований), а лишь в трансцендентальном аспекте, я льщу себя надеждой, что неполнота поставленной здесь цели повлияет на снисходительность суждений о данной работе. Что же касается трансцендентального аспекта, то здесь автор должен быть готов к тому, что его исследование будет подвергнуто самой строгой проверке. Однако и в этом отношении трудность, связанная с решением проблемы, столь запутанной самой природой, послужит, как я надеюсь, извинением некоторой неясности в ее решении, полностью избежать которой оказалось невозможным, — если только достаточно ясно показано, что принцип определен правильно, пусть даже придется признать, что феномен способности суждения не выведен из этого принципа с той отчетливостью, которая с полным правом требуется в других случаях, а именно там, где речь идет о познании в понятиях, чего надеюсь, я достиг во второй части данного труда.

Итак, этим я заканчиваю все мое критическое исследование. Я незамедлительно перейду к доктринальной части, чтобы по возможности использовать еще отведенное мне в моем преклонном возрасте время. Само собой разумеется, что для способности суждения там не окажется места, ибо ей теорию заменяет критика; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую и чистой философии — на такие же части эта задача будет решена в метафизике природы и метафизике нравов.

ВВЕДЕНИЕ

I

О ДЕЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ

Если философию, поскольку она содержит принципы познания вещей разумом посредством понятий (а не только, как логика — принципы мышления вообще, невзирая на различия объектов), обычно делят на *теоретическую* и *практическую*, то поступают совершенно правильно. Но тогда и понятия, которые указывают принципам этого познания разумом их объект, должны обладать специфическим различием, так как в противном случае они не дают права на деление, всегда предполагающее противоположность принципов познания разумом, относящегося к различным частям науки.

Существуют лишь два рода понятий, которые допускают столько же различных принципов возможности их предметов: *понятия природы* и *понятия свободы*. Поскольку первые делают возможным теоретическое познание по априорным принципам, а второе уже в своем понятии содержит по отношению к ним лишь негативный принцип (простого противоположения), для определения же воли вводит расширяющие основоположения, которые поэтому называются практическими, то философию с полным основанием делят на совершенно различные по своим принципам части — на теоретическую в качестве *философии природы* и практическую в качестве *философии морали* (ибо так именуется практическое законодательство разума в соответствии с понятием свободы). Однако до сих пор при делении различных принципов, а вместе с ними и философии, этими выражениями часто злоупотребляли; практическое в соответствии с понятиями природы отождествлялось с практическим в соответствии с понятием свободы, таким образом, при сохранении тех же названий — теоретической и практической философии — совершалось деление, посредством которого (ибо обе части могли иметь одинаковые

принципы) по существу никакого деления не производилось.

Дело в том, что воля в качестве способности желания есть одна из ряда природных причин в мире, а именно та, которая действует в соответствии с понятиями; и все то, что представляется возможным (или необходимым) посредством воли, называется практически возможным (или практически необходимым), в отличие от физической возможности или необходимости действия, причина которого определяется к каузальности не посредством понятий (а, как в неодушевленной материи, посредством механизма или, как у животных, посредством инстинкта). Здесь в отношении практического остается неопределенным, есть ли понятие, которое дает правило каузальности воли, понятие природы или понятие свободы.

Между тем это различие существенно. Ибо если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы, то принципы — *технически практические*; если же оно — понятие свободы, то принципы *морально практические*; а поскольку в делении науки разума все дело в различии предметов, познание которых нуждается в различных принципах, то первые должны быть отнесены к теоретической философии (в качестве учения о природе), а другие составят вторую часть философии, а именно практическую философию (в качестве учения о нравах).

Все технически практические правила (то есть правила искусства и умения вообще или ума как умения влиять на людей и их волю), поскольку их принципы основаны на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как корольларии. Ибо они касаются лишь возможности вещей в соответствии с понятиями природы, для чего необходимы не только средства, наличествующие в природе, но и воля (в качестве способности желания, а тем самым и природной способности), поскольку она может быть определена в соответствии с этими правилами движущими силами природы. Подобные практические правила называются не законами (как физические правила), а лишь предписаниями; причем именно потому, что воля подчинена не только понятию природы, но и понятию свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и вместе со своими следствиями составляют вторую часть философии, практическую философию.

Следовательно, как решение проблем чистой геомет-

рии не составляет ее особой части или сфера деятельности землемера не заслуживает наименования практической геометрии, в отличие от чистой геометрии — второй части геометрии вообще, так же, и еще более того, невозможно считать механическое или химическое искусство в области экспериментирования или наблюдений практической частью учения о природе, и, наконец, относить домоводство, сельское хозяйство, государственную экономику, искусство общения, предписания диететики, даже учение о всеобщем блаженстве, или сдерживание склонностей и обуздание аффектов для достижения этого блаженства, к практической философии, а также полагать, что они составляют вторую часть философии вообще. В них содержатся лишь правила умения, лишь технически практические правила, направленные на то, чтобы вызвать действие, возможное в соответствии с понятиями причин и действий в природе, которые, поскольку они относятся к теоретической философии, подчинены этим предписаниям как корольлариям из нее (науки о природе) и поэтому не могут притязать на место в особой философии, именуемой практической. Напротив, морально практические предписания, которые полностью основываются на понятии свободы при полном исключении определяющих оснований воли из природы составляют особый вид предписаний: подобно тем правилам, которым подчиняется природа, они называются просто законами, но покоятся не на чувственных основаниях, как те, а на сверхчувственном принципе и наряду с теоретической философией составляют совершенно особую часть под названием практической философии.

Из этого явствует, что совокупность практических предписаний, которые дает философия, не потому составляют особую часть философии, существующую наряду с теоретической, что эти предписания носят практический характер, — таковыми они бы могли быть и в том случае, если бы их принципы были полностью взяты из теоретического познания природы, как технически практические правила, — а потому что и если их принцип вообще не заимствован из всегда чувственно обусловленного понятия природы и, следовательно, покоится на сверхчувственном, которое делает нам доступным только понятие свободы посредством формальных законов, и они, следовательно,

морально практические, то есть не просто предписания или правила для осуществления того или иного намерения, а законы без какого-либо предварительного отношения к целям и намерениям.

II

ОБ ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ

В тех пределах, в которых применяются априорные понятия, простирается область применения нашей познавательной способности в соответствии с принципами, а тем самым и философии.

Совокупность же всех предметов, с которыми соотносятся эти понятия, чтобы, по возможности, достичь познания этих предметов, может быть разделена в зависимости от достаточности или недостаточности нашей способности для этого намерения.

Понятия, в той мере, в какой они соотносятся с предметами, независимо от того, возможно ли или невозможно познание этих предметов, имеют свою область, определяемую только по тому отношению, которое объект этих понятий имеет к нашей познавательной способности вообще. Та часть этой области, где для нас возможно познание, есть почва (territorium) этих понятий и необходимой для этого познавательной способности. Та часть этой почвы, на которой они законодательны, есть область (ditio) этих понятий и соответствующих познавательных способностей. Следовательно, эмпирические понятия имеют, правда, свою почву в природе как совокупности всех предметов чувств, но не имеют своей области (имеют лишь место своего пребывания, domicilium), потому что, будучи произведены законным образом, они сами не законодательны, и основанные на них правила эмпиричны, тем самым случайны.

Вся наша познавательная способность содержит две области: область понятий природы и область понятия свободы, ибо посредством той и другой она априорно законодательна. Соответственно этому и философия делится на теоретическую и практическую. Но почва, на которой создается ее область и *осуществляется* ее законодательство, — всегда лишь совокупность предметов

возможного опыта, в той мере, в какой они принимаются только как явления; ибо без этого невозможно было бы мыслить законодательство рассудка по отношению к ним.

Законодательство посредством понятий природы осуществляется рассудком, оно теоретическое. Законодательство посредством понятия свободы осуществляется разумом — оно практическое. Разум может быть законодателен только в области практического; в теоретическом познании (в познании природы) разум может только (в качестве знающего законы с помощью рассудка) делать посредством умозаключений из данных законов выводы, которые остаются в сфере природы, всегда останавливаются у границ природы. Напротив, там, где правила носят практический характер, разум не становится сразу же *законодательным*, так как эти правила могут быть и технически практическими.

Следовательно, рассудок и разум обладают на одной и той же почве опыта двумя различными видами законодательств, не нанося при этом ущерба друг другу. Ибо так же, как понятие природы не влияет на законодательство посредством понятия свободы, и понятие свободы не нарушает законодательства природы. Возможность по крайней мере мыслить без противоречия сосуществование обоих законодательств и связанных с ними способностей в одном и том же субъекте показала критика чистого разума, устранив возражения по этому вопросу посредством выявления в них диалектической видимости.

Однако то, что эти две различные области, постоянно взаимоограничивающие друг друга, если и не в своем законодательстве, то в чувственном мире, не составляют *единого*, происходит от того, что понятие природы может, правда, представить свои предметы в созерцании, но не как вещи сами по себе, а только как явления, напротив, понятие свободы — может представить в своем объекте вещь саму по себе, но не в созерцании; тем самым ни одно из этих понятий не может дать теоретического знания о своем объекте (и даже о мыслящем субъекте) как вещи самой по себе[2], которая была бы тем, что выходит за пределы чувств; идею этого, правда, необходимо полагать в основу возможности всех предметов опыта, но саму эту идею никогда нельзя возвысить и расширить до познания.

Следовательно, существует безграничная, но и недо-

ступная всей нашей познавательной способности область — область сверхчувственного, где мы не обретаем для себя почву, следовательно, не можем располагать в ней сферой теоретического познания ни для понятий рассудка, ни для понятий разума, область, которую мы, правда, должны заполнять идеями как для теоретического, так и для практического применения разума, однако по отношению к законам, возникшим из понятия свободы, мы можем придавать этим идеям лишь практическую реальность, что ни в коей мере не расширяет наше теоретическое познание до сверхчувственного.

Хотя между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен, будто это два настолько различных мира, что первый не может влиять на второй, тем не менее второй *должен* влиять на первый, а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природу должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайне мере возможности целей, заданных ей законами свободы. Следовательно, должно быть все-таки основание для *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, даже если такое понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства, а значит, не имеет своей области, оно все-таки делает возможным переход от мышления по принципам природы к мышлению по принципам свободы.

III

О КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ КАК СРЕДСТВЕ, СВЯЗЫВАЮЩЕМ ДВЕ ЧАСТИ ФИЛОСОФИИ В ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ

Критика познавательных способностей с точки зрения того, что они могут совершить априорно, не имеет, собственно говоря, по отношению к объектам определенной области, поскольку она — не доктрина, а должна лишь исследовать, возможна ли посредством нее при

свойствах, которыми обладают наши способности, доктрина, а если возможна, то каким образом. Область критики распространяется на все притязания этих способностей, чтобы очертить границы их правомерности. Однако то, что не может войти в деление философии, может ведь войти в качестве главной составной части в критику чистой познавательной способности вообще, если оно содержит принципы, которые сами по себе не пригодны ни для теоретического, ни для практического применения.

Понятия природы, содержащие основу для всякого априорно теоретического познания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, содержащее основу для всех априорных чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на законодательстве разума. Таким образом, помимо того, что обе способности могут быть по своей логической форме применены к принципам, какого бы происхождения эти принципы ни были, каждая из них обладает еще по своему содержанию своим собственным законодательством, над которым (априорно) нет другого и которое поэтому оправдывает деление философии на теоретическую и практическую.

Однако в семействе высших познавательных способностей все-таки существует промежуточное звено между рассудком и разумом. Это — *способность суждения*, которая, как можно предположить по аналогии, также должна содержать если не собственное законодательство, то, во всяком случае, собственный принцип обнаружения законов, правда, принцип, лишь априорно субъективный; и хотя этому принципу не дана в качестве его области определенная сфера предметов, он все-таки может иметь какую-либо почву с определенными свойствами, для которых значим лишь этот принцип.

К этому присовокупляется (судя по аналогии) новое основание для того, чтобы поставить способность суждения в связь с другим порядком способностей нашего представления, который, по-видимому, еще более важен, чем близость способности суждения другим познавательным способностям. Ибо все силы или способности души могут быть сведены к трем, которые далее нельзя вывести из общего основания; это *способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность*

*желания**. Для способности познания законодателен только рассудок, если эта способность (как и должно быть, когда она рассматривается сама по себе, без смешения со способностью желания) соотносится в качестве спо-

* Полезно, если есть основание считать, что понятия, используемые как эмпирические принципы, родственны чистой априорно познавательной способности, попытаться дать им ввиду этой связи трансцендентальную дефиницию, а именно посредством чистых категорий, поскольку уже они в достаточной степени указывают на отличие данного понятия от других. Последуем в данном случае примеру математика, который оставляет эмпирические данные своей задачи неопределенными и подводит лишь отношение этих данных в их чистом синтезе под понятия чистой арифметики, обобщая этим решение задачи. Меня упрекали, когда я использовал подобный метод («Критика практического разума», предисловие, с. 16)[3], и порицали данную мной дефиницию способности желания как *способности служить посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений*, ибо *пожелания* ведь также желания, между тем каждый понимает, что посредством одних только желаний он не может создать их объект. Однако это доказывает лишь то, что человек может ощущать желания, которые приводят его к противоречию с самим собой, когда он на основании *одного только* представления пытается создать объект, хотя и не может рассчитывать на успех, так как сознает, что его механические силы (называя так силы непсихологические), которые должны были быть определены этим представлением, чтобы создать (тем самым опосредствованно) объект, либо недостаточны, либо вообще направлены на нечто недостижимое, например, сделать случившееся неслучившимся (o mihi praeteritos... etc)[4], или устранить в нетерпеливом ожидании промежуток времени до желанного момента. Хотя мы в подобных фантастических желаниях и сознаем недостаточность наших представлений (или даже их непригодность) для того, чтобы быть причиной своих предметов, но отношение их как причины, следовательно, представление об их *каузальности* содержится в каждом *желании*, что особенно очевидно в тех случаях, когда это желание достигает степени аффекта, *стремления*. Перегружая сердце, делая его слабым и таким образом исчерпывая силы, эти желания доказывают, что подобные представления постоянно ведут к напряжению сил и вследствие невозможности их осуществить — ко все большему ослаблению души. Даже молитвы об избавлении от больших и, как предполагается, неизбежных несчастий и ряд суеверных средств для того, чтобы достигнуть целей, недостижимых естественным путем, доказывают наличие каузальной связи между представлениями и их объектами; от этого стремления не удерживает даже сознание недостаточности этих представлений для получения искомого результата. Но почему в нашу природу заложена склонность к осознанно пустым желаниям — вопрос антропологически-телеологический. Создается впечатление, что, если бы нам было предназначено применять наши силы не раньше, чем мы убедимся в нашей способности создать определенный объект, эти силы в большинстве случаев оставались бы неиспользованными. Ибо обычно мы узнаем о наших силах лишь тогда, когда испытываем их. Эта иллюзорность пустых пожеланий есть, таким образом, лишь следствие благотворного устройства нашей природы[5].

собности *теоретического познания* с природой, лишь по отношению к которой как явлению мы можем устанавливать законы посредством априорных понятий природы, представляющих собой, собственно говоря, чистые понятия рассудка. Для способности желания как высшей способности в соответствии с понятием свободы априорно законодателен только разум (в котором только и имеется это понятие). Однако между способностью познания и способностью желания находится чувство удовольствия, так же, как между рассудком и разумом способность суждения. Поэтому пока следует по крайней мере предположить, что способность суждения также содержит для себя априорный принцип, а поскольку со способностью желания необходимо связано удовольствие или неудовольствие (предшествуют ли они как в низшей степени этой способности ее принципу или, как в высшей, следуют только из его определения моральным законом), она также будет способствовать переходу чистых познавательных способностей, то есть переходу от области понятий природы к области понятия свободы, подобно тому как в логическом применении она делает возможным переход от рассудка к разуму.

Следовательно, хотя философия может быть разделена только на две главные части, теоретическую и практическую, хотя все, что мы хотели бы сказать о собственных принципах способности суждения, должно быть отнесено в ней к теоретической части, то есть к познанию разумом согласно понятиям природы, все-таки критика чистого разума, которая прежде чем приступить к осуществлению системы должна установить все это для ее возможности, состоит из трех частей: критики чистого рассудка, критики чистой способности суждения и критики чистого разума; эти способности названы чистыми потому, что они априорно законодательны.

IV

О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ КАК АПРИОРНО ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения априорно указывает условия, при которых только и может быть совершено это подведение) есть *определяющая* способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть *рефлектирующая* способность суждения.

Определяющая способность суждения лишь подводит особенное под общие трансцендентальные законы, которые дает рассудок, закон предписан ей априорно, и ей не нужно самой измышлять закон, чтобы подчинить особенное в природе общему. Однако существует такое многообразие форм природы, столько модификаций общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок, ибо они имеют в виду возможность природы (в качестве предмета чувств) вообще, что для всего этого также должны быть законы; в качестве эмпирических они могут в соответствии с пониманием *нашего* рассудка быть случайными, но поскольку они должны называться законами (как того требует понятие природы), их следует все-таки признавать необходимыми, исходя из некоего, хотя и не известного нам принципа, принципа единства многообразного. Следовательно, рефлектирующая способность суждения, которой надлежит подниматься от особенного в природе к общему, нуждается в принципе — из опыта она его заимствовать не может, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов, подчиненных также эмпирическим, но более высоким принципам, другими словами, возможность их систематического подчинения друг другу. Подобный трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама; она не может взять его извне (так как в этом случае она была бы определяющей способностью суждения) или предписывать его природе, ибо рефлексия о законах

природы сообразуется с природой, а не природа с условиями, согласно которым мы пытаемся получить совершенно случайное в отношении этих условий понятие о ней.

Поскольку общие законы природы имеют основание в нашем рассудке, который предписывает их природе (правда, лишь в соответствии с общим понятием о ней как природе), этот принцип должен быть лишь таким, который устанавливает, что частные эмпирические законы в отношении того, что в них осталось не определенным упомянутыми общими законами, надлежит рассматривать в таком единстве, будто некий рассудок (хотя и не наш) также дал их нашим познавательным способностям, чтобы сделать возможной систему опыта сообразно частным законам природы. Это не значит, что следует действительно исходить из наличия такого рассудка (ибо эта идея служит принципам лишь рефлектирующей способности суждения, для рефлексии, а не для определения), и эта способность дает, таким образом, закон только самой себе, не природе.

Поскольку понятие объекта, в той мере, в какой оно содержит одновременно и основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи той структуре вещей, которая возможна лишь согласно целям, называется *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения по отношению к форме вещей природы, подчиненных эмпирическим законам вообще, есть *целесообразность природы* в ее многообразии. Другими словами, посредством этого понятия природа представляется таким образом, будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов.

Следовательно, целесообразность природы есть частное априорное понятие, которое имеет свой источник только в рефлектирующей способности суждения. Ибо приписывать продуктам природы нечто, подобное отношению природы в них к целям, нельзя; этим понятием можно пользоваться лишь для того, чтобы рефлектировать о них с точки зрения связи явлений в природе, данной в соответствии с эмпирическими законами. К тому же это понятие полностью отличается от практической целесообразности (будь то человеческого искусства или нравственности), хотя и мыслится по аналогии с ней.

V

ПРИНЦИП ФОРМАЛЬНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ ЕСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Трансцендентальный принцип — это принцип, посредством которого представляется априорное общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего *познания*. Напротив, метафизическим принцип называется, если он представляет априорное условие, допускающее, чтобы объекты, понятие о которых должно быть дано эмпирически, могли быть далее определены априорно. Так, принцип познания тел в качестве субстанций и изменяющихся субстанций трансцендентален, если этим утверждается, что изменение должно быть вызвано какой-либо причиной; он метафизичен, если утверждается, что это изменение должно быть вызвано *внешней* причиной: в первом случае, для того чтобы априорно познать положение, тело должно мыслиться только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например, как субстанция; во втором в основу должно быть положено эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), что позволяет совершенно априорно усмотреть, что телу присущ этот предикат (движения посредством внешней причины). Таким образом, как я сразу же покажу, принцип целесообразности природы (в многообразии ее эмпирических законов) есть трансцендентальный принцип. Ибо понятие объектов, мыслимых подчиненными этому принципу, есть лишь чистое понятие о предметах возможного опытного познания вообще и не содержит ничего эмпирического, напротив, принцип практической целесообразности, который должен мыслиться в идее *определения* свободной *воли*, есть принцип метафизический, так как понятие способности желания как воли должно быть дано эмпирически (оно не принадлежит к трансцендентальным предикатам). Однако оба принципа все-таки не эмпирические, а априорные принципы, ибо для связи предиката с эмпирическим понятием субъекта их суждений нет необходимости в дальнейшем опыте, и эта связь может быть принята совершенно априорно.

Что понятие целесообразности природы принадлежит к трансцендентальным принципам, можно в достаточной сте-

пени усмотреть из тех максим способности суждения, которые априорно полагаются в основу исследования природы и тем не менее направлены только на возможность опыта, тем самым на возможность познания природы, но не просто как природы вообще, а как природы, определенной многообразием частных законов. Они часто, хотя и разрозненно, встречаются в данной науке в качестве сентенций метафизической мудрости в связи с рядом правил, необходимость которых не может быть выведена из понятий. «Природа избирает кратчайший путь (lex parsimoniae)[6]; она не делает скачков, ни в последовательности своих изменений, ни в рядоположности различных по своей специфике форм (lex continui in natura)[7]; ее великое многообразие в эмпирических законах есть, однако, единство, подчиненное немногим принципам (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda[8])» и т. д.

Но если мыслят указать происхождение этих основоположений и пытаются произвести это психологическим путем, то это полностью противоречит их смыслу. Ибо эти основоположения говорят не о том, что происходит, то есть по какому правилу действительно функционируют наши познавательные способности, и не о том, как судят, а о том, как дóлжно судить; и если принципы лишь эмпиричны, такая логическая объективная необходимость получена быть не может. Следовательно, для наших познавательных способностей и их применения целесообразность природы, которая с несомненностью высвечивается в них, есть трансцендентальный принцип суждений и нуждается, таким образом, в трансцендентальной дедукции, посредством которой будет показано, что основание для такого суждения следует искать в априорных источниках познания.

В основаниях возможности опыта мы, правда, всегда сначала находим нечто необходимое, а именно общие законы, без которых природа вообще (как предмет чувств) не может быть мыслима; они основаны на категориях, применяемых к формальным условиям всякого возможного для нас созерцания, поскольку оно также априорно. Под действием этих законов способность суждения есть определяющая; ибо все ее дело в том, чтобы производить подведение под данные законы. Например: рассудок говорит — каждое изменение имеет свою причину (общий закон природы); задача трансцендентальной способности суждения только в том, чтобы указать условие подведения под данное априорное понятие рассудка; а оно состоит в

последовательности определений одной и той же вещи. Для природы вообще (как предмета возможного опыта) этот закон познается как совершенно необходимый. Однако предметы эмпирического познания определены кроме этого формального условия времени или, насколько можно априорно судить, могут быть определены еще рядом других способов. Таким образом, различные по своей специфике предметы природы могут, помимо того, что присуще им в качестве принадлежащих природе вообще, еще бесконечно многообразно выступать как причины; и каждый способ такого рода должен (в соответствии с понятием причины вообще) иметь свое правило, которое есть закон, тем самым обладает необходимостью, хотя мы по свойствам и при границах наших познавательных способностей эту необходимость не усматриваем. Следовательно, в аспекте эмпирических природных законов мы должны мыслить в природе возможность бесконечно многообразных эмпирических законов, которые для нашего понимания случайны (не могут быть априорно познаны) и исходя из которых мы судим о единстве природы, а также о возможности единства опыта (как системы по эмпирическим законам) как о чем-то случайном. Однако поскольку подобное единство необходимо должно быть предпослано и принято, ибо в противном случае нельзя было бы полностью связать эмпирические знания в целостность опыта — общие законы природы устанавливают, правда, подобную связь между вещами одного рода в качестве вещей природы вообще, но не в их специфичности как особых существ природы, — то способность суждения должна принять в качестве априорного принципа для своего собственного применения, что случайное для человеческого понимания в частных (эмпирических) законах природы все-таки содержит хотя и непостижимое для нас, но мыслимое закономерное единство в соединении многообразного в ней в сам по себе возможный опыт. Следовательно, поскольку закономерное единство в соединении, которое мы познаем в соответствии с необходимым намерением (потребностью) рассудка, — но позчаем как само по себе случайное, — представляется нам целесообразностью объектов (здесь — природы), то способность суждения, которая по отношению к вещам, подчиненным возможным (еще подлежащим открытию) эмпирическим законам есть только рефлектирующая способность, должна мыслить для

нашей познавательной способности природу применительно к этим законам по *принципу целесообразности*, который затем находит свое выражение в вышеприведенных максимах способности суждения. Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, поскольку оно ничего не придает объекту (природе), а лишь представляет собой единственный способ, который мы должны применять в рефлексии о предметах природы, намереваясь обрести полностью связный опыт, следовательно, есть субъективный принцип (максима) способности суждения; поэтому, встречая подобное систематическое единство по чисто эмпирическим законам, мы испытываем радость (собственно, от того, что освобождаемся от некой потребности), как будто это счастливая случайность, благоприятствующая нашему намерению, хотя мы должны с необходимостью признать, что подобное единство существует, несмотря на то, что мы не можем ни усмотреть, ни доказать его.

Чтобы убедиться в обоснованности этой дедукции данного понятия и в необходимости принять его как трансцендентальный принцип познания, следует представить себе серьезность задачи: получить из данных восприятий природы, содержащей бесконечное многообразие эмпирических законов, связный опыт; эта задача априорно включена в наш рассудок. Правда, рассудок априорно владеет общими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, однако сверх этого ему нужен еще известный порядок в природе, в ее частных правилах, узнать которые он может лишь эмпирически и которые для него случайны. Эти правила, без которых не было бы продвижения от общей аналогии возможного опыта вообще к частному опыту, рассудок должен мыслить как законы (то есть как необходимые), — ибо в противном случае они не составляли бы порядка природы, — хотя он не познает и никогда не сможет постигнуть их. Поэтому, несмотря на то, что рассудок в отношении этих объектов ничего не может априорно определить, он все-таки должен следовать так называемым эмпирическим законам и положить в основу своей рефлексии априорный принцип, а именно, что по этим законам возможен познаваемый порядок в природе; и этот принцип выражают следующие положения: что в природе существует постижимая для нас иерархия родов и видов; что они прибли-

жаются друг к другу по общему принципу, дабы был возможен переход от одного к другому, а тем более к высшему роду; что хотя нашему рассудку сначала представляется неизбежным принять для специфического различия действий природы столько же видов каузальности, они все-таки могут подчиняться небольшому числу принципов, обнаружением которых мы должны заниматься, и т. д. Это соответствие природы нашей познавательной способности априорно предпосылается способностью суждения для ее рефлексии о природе по ее эмпирическим законам, тогда как рассудок объективно признает это соответствие случайным; только способность суждения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); без такой предпосылки мы не имели бы порядка в природе по эмпирическим законам и, следовательно, не имели бы путеводной нити для того, чтобы с помощью этих законов ставить опыт сообразно всему многообразию природы и для его исследования.

Ведь легко можно предположить, что, несмотря на все единообразие вещей природы по общим законам, без которых вообще не было бы формы опытного познания, специфическое различие эмпирических законов природы и их действий все-таки оказалось бы настолько значительным, что наш рассудок не мог бы обнаружить в ней постижимый порядок, не мог бы делить ее продукты на роды и виды, чтобы пользоваться принципами объяснения и понимания одного для объяснения и понимания другого, и создать из столь запутанного для нас (собственно говоря, лишь бесконечно многообразного, несоразмерного нашей способности постижения) материала связный опыт.

Следовательно, способность суждения также имеет априорный принцип для возможности природы, но лишь в субъективном отношении, в себе, посредством чего она предписывает не природе (как автономии), а самой себе (как геавтономии) закон для рефлексии о природе, закон, который можно назвать *законом спецификации природы* в отношении ее эмпирических законов; способность суждения априорно не познает его в природе, а принимает ради возможности для нашего рассудка постичь порядок в делении, которому она подвергает свои общие законы, когда хочет подчинить им многообразие частных законов. Следовательно, когда говорят: природа специфицирует

свои общие законы по принципу целесообразности для нашей познавательной способности, то есть для соответствия их человеческому рассудку в его необходимом деле — находить для особенного, которое дает ему восприятие, общее, а для различного (для каждого вида, правда, общего) — связь в единстве принципа, то этим не приписывают закон природе и не узнают его в ней посредством наблюдения (хотя названный принцип может быть подтвержден); это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения, и требуется лишь, чтобы эмпирические законы природы, каким бы ни было устройство природы по ее общим законам, обязательно исследовались по этому принципу и основанным на нем максимам, ибо успешно применять наш рассудок в опыте и обретать познание мы можем лишь в тех границах, в которых действует этот принцип.

IV

О СВЯЗИ ЧУВСТВА УДОВОЛЬСТВИЯ С ПОНЯТИЕМ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

Мыслимое соответствие природы в многообразии ее частных законов нашей потребности найти для нее общность принципов должно по всему нашему разумению рассматриваться как случайное, но тем не менее необходимое для потребности нашего рассудка, следовательно, как целесообразность, посредством которой природа соответствует нашему направленному только на познание намерению. Общие законы рассудка, которые одновременно суть законы природы, ей столь же необходимы (хотя они и возникли из спонтанности), как законы движения материи; возникновение их не предполагает намерения, связанного с нашей познавательной способностью, так как только с их помощью мы впервые обретаем понятие о том, что́ есть познание вещей (природы), и они необходимо присущи природе как объекту нашего познания вообще. Между тем то, что порядок природы по ее частным законам при всем их, по крайней мере возможном, многообразии и неоднородности, превосходящим нашу способность постижения, действительно соответствует этой способности, насколько мы можем усмотреть, случайно;

выявление этого порядка — дело рассудка, преднамеренно направленное к его необходимой цели, а именно внести в этот порядок единство принципов; эту цель способность суждения должна затем приписать природе, ибо рассудок предписать ей для этого закон не может.

Осуществление каждого намерения связано с чувством удовольствия; если условием намерения служит априорное представление, подобно тому, как здесь принцип для рефлектирующей способности суждения вообще, то чувство удовольствия также определено априорным основанием и значимо для каждого, причем только посредством отношения объекта к познавательной способности; понятие целесообразности здесь ни в коей мере не принимает во внимание способность желания и, следовательно, полностью отличается от всякой практической целесообразности природы.

В самом деле, хотя совпадение восприятий с законами по общим понятиям природы (категориям) отнюдь не вызывает в нас чувство удовольствия и не может его вызвать, поскольку рассудок действует здесь необходимым образом непреднамеренно соответственно своей природе, то, с другой стороны, обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических законов природы под одним охватывающим их принципом служит основанием вполне заметного удовольствия, часто даже восхищения, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом. Правда, мы больше не испытываем заметного удовольствия от того, что мы постигаем природу и единство ее деления на роды и виды, что только и делает возможными эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, но в свое время это удовольствие несомненно существовало; и лишь потому, что без него не был бы возможен даже самый обычный опыт, оно постепенно смешалось с познанием и как таковое уже не замечалось. Следовательно, необходимо нечто, заставляющее обратить внимание в суждении о природе на ее целесообразность для нашего рассудка, стремление подчинить, где это возможно, неоднородные законы природы ее более высоким, хотя также эмпирическим законам, для того, чтобы, если это удается, ощутить удовольствие от согласованности их для нашей познавательной способности, от согласованности, которую мы считаем случайной. Напротив, нам бы

очень не понравилось такое представление о природе, посредством которого было бы заранее известно, что при любом исследовании, выходящем за пределы самого простого опыта, мы натолкнемся на такую разнородность ее законов, которая сделает невозможным для нашего рассудка объединение частных законов в общие эмпирические законы, ибо это противоречит субъективно целесообразной спецификации природы по ее родам и нашей рефлектирующей способности суждения применительно к ней.

Предпосылка способности суждения относительно того, до каких пределов простирается эта идеальная целесообразность природы для нашей познавательной способности, столь неопределенна, что, когда нам говорят: более глубокое и обширное знание природы путем наблюдения должно в конце концов натолкнуться на такое многообразие законов, которое ни один человеческий рассудок не сможет свести к одному принципу, — мы готовы примириться с этим; впрочем, мы охотнее прислушиваемся к тем, кто возбуждает в нас надежду на то, что чем больше мы будем знать о внутреннем строении природы и чем больше сумеем провести сравнений ее с внешними, нам еще не известными звеньями, тем проще покажутся нам в ходе расширения нашего опытного знания ее принципы и тем более однородной она предстанет нам при всей кажущейся разнородности ее эмпирических законов. Ибо веление способности суждения — действовать, основываясь на принципе соответствия природы нашей познавательной способности до тех пор, пока этот принцип сохраняет свою значимость, не задаваясь вопросом о ее границах (поскольку это правило дает нам не определяющая способность); определить границы рационального применения нашей познавательной способности мы можем, но определить границы в эмпирической области невозможно.

VII

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

То, что в представлении об объекте чисто субъективно, то есть составляет его отношение к субъекту, есть эстетическое свойство представления;

но то, что служит или может быть применено в нем для определения предмета (для познания), есть его логическая значимость. В познании предмета чувств оба отношения встречаются. В чувственном представлении о вещах вне меня качество пространства, в котором мы их созерцаем, есть то, что чисто субъективно в моем представлении о них (этим не определяется то, что они суть в качестве объектов самих по себе), поэтому предмет мыслится здесь только как явление; однако пространство, невзирая на его чисто субъективное качество, все-таки есть часть познания вещей как явлений. *Ощущение* (здесь внешнее) также выражает лишь субъективное в наших представлениях о вещах вне нас, но в сущности материальное (реальное) в них (посредством чего дается нечто существующее), так же как пространство выражает лишь априорную форму возможности их созерцания; однако и это ощущение используется для познания объектов вне нас.

То субъективное в представлении, которое *не может стать частью познания,* есть связанное с этим представлением *удовольствие* или *неудовольствие*; посредством того и другого я ничего не познаю в предмете представления, хотя они и могут быть действием какого-либо познания. Целесообразность вещи, поскольку она представлена в восприятии, также не составляет свойство самого объекта (ибо она не может быть воспринята), хотя и может быть выведена из познания вещей. Следовательно, целесообразность, которая предшествует познанию объекта, более того, непосредственно связывается с представлением об объекте без желания использовать его для познания, есть то субъективное в представлении, которое не может стать частью познания. Следовательно, в таком случае предмет называется целесообразным лишь потому, что представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия; и само это представление есть эстетическое представление о целесообразности. Однако возникает вопрос, существует ли вообще подобное представление о целесообразности.

Если со схватыванием (apprehensio) формы предмета созерцания, без отнесения его к понятию для определенного познания, связано удовольствие, то представление в этом случае соотносится не с объектом, а только с субъектом, и удовольствие может выразить не что иное, как соответствие объекта познавательным способностям, действующим в ре-

флектирующей способности суждения и постольку, поскольку они в ней присутствуют, то есть только субъективную формальную целесообразность объекта. Ведь схватывание форм в воображении никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала их, даже непреднамеренно, по крайней мере со своей способностью соотносить созерцания с понятиями. Если в этом сравнении воображение (в качестве способности к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится в согласие с рассудком (в качестве способности создавать понятия) и тем самым возбуждается чувство удовольствия, то предмет надлежит рассматривать как целесообразный для рефлектирующей способности суждения. Подобное суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основано на имеющемся понятии предмета и не создает понятие о нем. С представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем, то есть ощущение) рассматривается в рефлексии о ней (без намерения обрести понятие о предмете) как основание удовольствия от представления о подобном объекте, — с таким представлением это удовольствие мыслится как необходимо связанное, следовательно, не только для субъекта, схватывающего эту форму, но и вообще для каждого, кто выносит о нем суждение. Тогда предмет называется прекрасным, а способность выносить суждение на основании такого удовольствия (следовательно, выносить общезначимое суждение) называется вкусом. Так как основание удовольствия полагается только в форму предмета для рефлексии вообще, тем самым не в ощущение предмета и без соотнесения его с понятием, которое содержало бы какое-либо намерение, то лишь с закономерностью в эмпирическом применении способности суждения вообще (с единством воображения и рассудка) в субъекте согласуется представление об объекте в рефлексии, чьи априорные условия общезначимы; а поскольку эта согласованность предмета со способностью субъекта случайна, она создает представление о целесообразности предмета в отношении познавательных способностей субъекта.

Здесь выступает такое удовольствие, которое, подобно всякому удовольствию или неудовольствию, не вызванному понятием свободы (то есть предшествующим определением высшей способности желания посредством чистого разума), никогда не может быть выведено из понятий как необходимо связанное с представлением о предмете, но всегда

должно быть познано только посредством рефлективного восприятия как связанное с ним; следовательно, оно, подобно всем эмпирическим суждениям, не может сообщать объективную необходимость и притязать на априорную общезначимость. Однако суждение вкуса, подобно всем другим эмпирическим суждениям, притязает только на общезначимость, что, несмотря на его внутреннюю случайность, всегда возможно. Странно и необычно здесь только то, что не эмпирическое понятие, а чувство удовольствия (следовательно, вообще не понятие) надлежит посредством суждения вкуса — будто оно является предикатом, связанным с познанием объекта, — ожидать от каждого и связывать с его представлением.

Тот, кто вынес единичное суждение опыта, различив, например, в горном хрустале движущуюся каплю воды, с полным основанием требует, чтобы и другие это признали, ибо он вынес свое суждение по общим условиям определяющей способности суждения в соответствии с законами возможного опыта вообще. Так же тот, кто испытывает удовольствие от одной только рефлексии о форме предмета, не принимая во внимание понятие, с полным основанием притязает на согласие каждого, хотя его суждение эмпирично и единично, ибо основание для этого удовольствия содержится в общем, хотя и субъективном условии рефлектирующих суждений, а именно в целесообразном соответствии предмета (будь то продукт природы или искусства) познавательным способностям (воображения и рассудка), требующимся для каждого эмпирического познания.

Следовательно, хотя в суждении вкуса удовольствие зависит от эмпирического представления и априорно не может быть связано с каким-либо понятием (невозможно априорно определить, будет ли предмет соответствовать вкусу или нет, его надлежит испробовать), однако удовольствие есть все-таки определяющее основание этого суждения только вследствие сознания того, что оно покоится на рефлексии и общих, хотя только субъективных, условиях соответствия рефлексии познанию объектов вообще, для которых форма объекта целесообразна.

Этим и объясняется, почему суждения вкуса по их возможности — поскольку она предполагает априорный принцип — также служат предметом критики, хотя этот принцип не есть ни познавательный принцип для рассудка,

ни практический принцип для воли и, следовательно, не есть априорно определяющий принцип.

Восприимчивость к удовольствию, возникающему из рефлексии о формах вещей (как природы, так и искусства) свидетельствует, однако, не только о целесообразности объектов по отношению к рефлектирующей способности суждения сообразно понятию природы субъекта, но и, наоборот, о целесообразности субъекта по отношению к предметам по их форме и даже бесформенности в силу понятия свободы; и поэтому эстетическое суждение должно быть отнесено в качестве суждения вкуса не только к прекрасному, но и в качестве возникшего из духовного чувства к *возвышенному*, и, таким образом, критика эстетической способности суждения должна быть разделена на две соответствующие этому главные части.

VIII

О ЛОГИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

В данном нам в опыте предмете целесообразность может быть представлена либо просто на субъективном основании как соответствие его формы при *охватывании* (apprehensio) — до всякого понятия — познавательным способностям, чтобы объединить созерцание с понятиями для познания вообще, либо на объективном основании как соответствие формы предмета возможности самой вещи, согласно понятию о ней, предшествующему ей и содержащему основание этой формы. Мы видели, что представление о целесообразности первого рода покоится на непосредственном удовольствии от формы предмета уже в самой рефлексии о ней; представление о целесообразности второго рода, поскольку оно соотносит форму объекта не с познавательной способностью субъекта при ее схватывании, а с определенным познанием предмета, подведенного под данное понятие, совершенно не связано при суждении о вещах с чувством удовольствия от них и относится только к рассудку. Если понятие о предмете дано, то дело способности суждения применить это понятие для познания в *изображении* (exhibitio), то есть сопоставить понятие с соответствующим ему созерцанием; это

может происходить посредством нашего воображения, как в искусстве, когда мы реализуем заранее принятое понятие о предмете, который служит нам целью, или посредством природы в ее технике (как это происходит в органических телах), когда мы для того, чтобы судить о ее продукте, привносим в нее наше понятие цели; в последнем случае мы представляем себе не только *целесообразность* природы в форме вещи, но и этот ее продукт как *цель природы*. Хотя наше понятие о субъективной целесообразности природы в ее формах в соответствии с эмпирическим законом вообще не есть понятие об объекте, а лишь принцип способности суждения, посредством которого она обретает понятия в этом чрезмерном многообразии (ориентируется в нем), тем не менее мы этим как бы приписываем природе внимание к нашей познавательной способности по аналогии с целью; таким образом, мы можем рассматривать *красоту природы* как *изображение* понятия формальной (чисто субъективной) целесообразности, а *цели природы* — как изображение понятия реальной (объективной) целесообразности; о первой мы судим на основании вкуса (эстетически, посредством чувства удовольствия), о второй — на основании рассудка и разума (логически, согласно понятиям).

На этом основано деление критики способности суждения на *эстетическую* и *телеологическую*; под первой мы понимаем способность судить о формальной целесообразности (ее называют также субъективной) на основании чувства удовольствия или неудовольствия, под второй — способность судить о реальной целесообразности (объективной природы) на основании рассудка и разума.

В критике способности суждения наиболее существенна та часть, в которой содержится эстетическая способность суждения, так как только в ней находится принцип, который способность суждения совершенно априорно полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не ориентировался бы в ней; напротив, нет никакого априорного основания считать, что должны существовать объективные цели природы, то есть вещи, возможные только как ее цели: возможность этого не следует даже из понятия природы как предмета опыта в общем и особенном. Лишь способность

суждения, не обладая для этого априорным принципом, содержит в предлежащих случаях (некоторых продуктов) правило, позволяющее применять для разума понятие целей, после того как указанный трансцендентальный принцип подготовил рассудок к тому, чтобы применять понятие цели (по крайней мере в отношении формы к природе).

Однако трансцендентальное основоположение, согласно которому целесообразность природы в субъективном отношении к нашей познавательной способности применительно к форме вещи следует представлять себе как принцип суждения о ней, оставляет совершенно неопределенным, где и в каких случаях я должен выносить суждение о продукте по принципу целесообразности, а не по общим законам природы и предоставляет *эстетической* способности суждения установить на основании вкуса соответствие продукта (его формы) нашей познавательной способности (в той мере, в какой она решает не на основании соответствия понятиям, а на основании чувства). Напротив, телеологическая способность суждения определенно указывает условия, при которых о чем-либо (например, об органическом теле) следует судить в соответствии с идеей цели природы, но не может привести ни одного основоположения из понятия природы как предмета опыта для того, чтобы априорно приписать ей отношение к целям, или даже неопределенно принять нечто подобное до действительного опыта, связанного с подобными продуктами; это объясняет, почему необходимо провести множество частных опытов и рассмотреть их в единстве их принципа, чтобы суметь только эмпирически познать объективную целесообразность в каком-либо предмете. Следовательно, эстетическая способность суждения есть особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям. Телеологическая же способность суждения есть не особая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, как всегда в теоретическом познании, действует по понятиям, но по отношению к некоторым предметам природы — по особым принципам, а именно по принципам только рефлектирующей, а не определяющей объекты спссобности суждения, следовательно, по своему применению она относится к теоретической части философии, а из-за особых принципов — не определяющих, какими они были бы в доктрине, — должна со-

ставлять также особую часть критики; напротив, эстетическая способность суждения ничего не дает для познания своих предметов и, следовательно, должна быть причислена *только* к критике выносящего суждения субъекта и его познавательных способностей, в той мере, в какой они могут иметь априорные принципы, каким бы ни было их применение (теоретическое или практическое); эта критика есть пропедевтика всякой философии.

IX

О СВЯЗИ МЕЖДУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ РАССУДКА И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ РАЗУМА, ОСУЩЕСТВЛЯЕМОЙ СПОСОБНОСТЬЮ СУЖДЕНИЯ

Рассудок априорно устанавливает законы для природы как объекта чувств в целях ее теоретического познания в возможном опыте. Разум априорно устанавливает законы для свободы и ее собственной каузальности в качестве сверхчувственного в субъекте в целях безусловного практического познания. Область понятия природы под одним законодательством и область понятия свободы под другим полностью обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений и не допускающей взаимного влияния, которое они сами по себе (каждая в соответствии со своим основным законом) могли бы оказывать друг на друга. Понятие свободы ничего не определяет в теоретическом познании природы; понятие природы также ничего не определяет в практических законах свободы, поэтому перекинуть мост от одной области к другой невозможно. Однако если определяющие основания каузальности по понятию свободы (и по практическому правилу, которое в нем содержится) и не присутствуют в природе, и чувственное не может определять сверхчувственное в субъекте, то обратное возможно (правда, не по отношению к познанию природы, а по отношению к следствиям воздействия сверхчувственного на природу) и уже содержится в понятии каузальности посредством свободы, *действие* которой в мире должно происходить в соответствии с ее формальными законами; хотя слово *причина* в применении к сверхчувственному означает лишь *основание* для определе-

ния каузальности вещей природы к действию согласно их собственным природным законам, однако вместе с тем и в соответствии с формальным принципом законов разума; возможность этого, правда, не установлена, но упрек в заключенном здесь мнимом противоречии может быть достаточно убедительно опровергнут*. Действие в соответствии с понятием свободы есть конечная цель, которая (или ее явление в чувственном мире) должна существовать; для чего и предполагается условие ее возможности в природе (субъекта в качестве чувственного существа, то есть в качестве человека). То, что́ априорно и безотносительно к практическому предполагает это условие, способность суждения, дает в понятии целесообразности природы опосредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического разума к чистому практическому разуму, от закономерности согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы, ибо тем самым познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и в соответствии с ее законами.

Рассудок посредством возможности своих априорных законов для природы дает нам доказательство того, что природа познается нами только как явление, а тем самым — и указание на ее сверхчувственный субстрат, оставляя его, однако, совершенно *неопределенным*. Способность суждения своим априорным принципом в суждении о природе по ее возможным частным законам дает сверхчувственному субстрату (как в нас, так и вне нас) *определимость посредством интеллектуальной способности*. Разум же своим априорным практическим законом

* Одно из различных мнимых противоречий в этом полном отличии каузальности природы от каузальности посредством свободы выражено в упреке, будто, говоря о *препятствиях*, которые природа выдвигает против каузальности по законам свободы (моральным) или о *содействии* ей природой, я все же исхожу из *влияния* первой на вторую. Однако, если только захотеть понять сказанное здесь, неправильное толкование очень легко предотвратить. Сопротивление или содействие происходит не между природой и свободой, а между первой как явлением и действиями второй как явлениями в чувственном мире; и даже каузальность свободы (чистого и практического разума) есть каузальность подчиненной ей причины природы (субъекта как человека, следовательно, рассматриваемого как явление), *определение* основания которой содержится, правда необъяснимым образом (так же как то, что составляет сверхчувственный субстрат природы), в умопостигаемом, мыслимом как действующее по законам свободы.

дает этому субстрату *определение*; таким образом способность суждения делает возможным переход из области понятия природы к области понятия свободы.

Из способностей души вообще, поскольку они рассматриваются как высшие, то есть как обладающие автономией, рассудок есть для познавательной способности (теоретического познания природы) то, что содержит априорные *конститутивные* принципы; для *чувства удовольствия и неудовольствия* априорные принципы дает способность суждения, независимо от понятий и ощущений, которые относятся к определению способности желания и тем самым могут быть непосредственно практическими; для *способности желания* — разум, который, без посредства какого-либо удовольствия, каким бы ни был его источник, есть практический разум, который в качестве высшей способности определяет для способности желания конечную цель, которая одновременно создает и чистое интеллектуальное благорасположение к объекту. Понятие способности суждения о целесообразности природы также относится к понятиям природы, но только как регулятивный принцип познавательной способности, хотя эстетическое суждение о некоторых предметах (природы или искусства), которое ведет к этому понятию, есть по отношению к чувству удовольствия или неудовольствия конститутивный принцип. Спонтанность в игре познавательных способностей, согласованность которых составляет основу этого удовольствия, делает упомянутое понятие пригодным для опосредствования связи между областью понятия природы и областью понятия свободы по их следствиям, ибо эта связь одновременно способствует восприимчивости души к моральному чувству. Последующая таблица может облегчить обозрение всех приведенных выше способностей в их систематическом единстве*.

* Высказывались сомнения по поводу того, что мои деления в чистой философии почти всегда оказываются трехчленными. Но это в природе вещей. Если деление производится априорно, оно будет всегда либо *аналитическим* по закону противоречия — тогда всегда двухчленным (quodlibet ens est aut A aut non A[9]), либо *синтетическим*; и если оно в этом случае должно быть выведено из априорных понятий (а не как в математике — из априорно соответствующего понятию созерцания), то в соответствии с тем, что вообще требуется для синтетического единства, — а именно: 1) условие, 2) обусловленное, 3) понятие, возникающее из соединения обусловленного с его условием, — деление необходимо должно быть трихотомией.

Все способности души	Познавательная способность	*Априорные принципы*	Применение их к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	свободе

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ
АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО

ПЕРВЫЙ МОМЕНТ
СУЖДЕНИЯ ВКУСА* ПО КАЧЕСТВУ

§ 1

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ЕСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ

Чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом для познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, связанного с рассудком). Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение, тем самым оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым понимают то сужде-

* Дефиниция вкуса, положенная здесь в основу, такова: вкус есть способность судить о прекрасном. Но что требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным, должен показать анализ суждений вкуса. Моменты, из которых исходит в своей рефлексии способность суждения, я обнаружил, руководствуясь логическими функциями суждения (ибо в суждении вкуса всегда еще содержится отношение к рассудку). Прежде всего я подверг рассмотрению моменты качества, ибо эстетическое суждение о прекрасном в первую очередь исходит из них.

ние, определяющее основание которого может быть только субъективным. Однако всякое отношение представлений, даже отношение ощущений может быть объективным (и тогда оно означает реальное в эмпирическом представлении); таковым не может быть только отношение к чувству удовольствия или неудовольствия, посредством которого в объекте ничего не обозначается, но в котором субъект сам чувствует, как он аффицирован[10] представлением.

Охватить своей познавательной способностью правильно и целесообразно построенное здание (будь то в отчетливом или смутном представлении) нечто совсем другое, чем осознать это представление с ощущением благорасположения. Здесь представление полностью соотносится с субъектом, а именно с его жизненным чувством, которое называется чувством удовольствия или неудовольствия и обосновывает совершенно особую способность различения и суждения, ничего не прибавляющую к познанию и лишь сопоставляющую данное представление в субъекте со способностью представлений в целом; душа ее осознает, чувствуя свое состояние. Данные в суждении представления могут быть эмпирическими (тем самым эстетическими), вынесенное же посредством них суждение есть логическое, если только эти представления соотнесены в суждении с объектом. Напротив, даже если данные представления рациональны, но в суждении соотнесены только с субъектом (с его чувством), то такое суждение — всегда суждение эстетическое.

§ 2

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ[11], КОТОРОЕ ОПРЕДЕЛЯЕТ СУЖДЕНИЕ ВКУСА, ЛИШЕНО ВСЯКОГО ИНТЕРЕСА

Интересом называется благорасположение, которое мы испытываем от представления о существовании какого-либо предмета. Поэтому интерес всегда одновременно имеет отношение к способности желания, либо как ее определяющее основание, либо, во всяком случае, как необходимо связанный с ее определяющим основанием. Однако когда вопрос заключается в том, прекрасно ли нечто, мы не хотим знать, имеет ли — может ли иметь — значение для нас или кого-нибудь другого существование вещи; мы хотим только знать, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлек-

тируя о ней). Если кто-нибудь спросит меня, нахожу ли я дворец, который находится передо мной, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю вещи, созданные только для того, чтобы на них глазели; могу ответить, как ирокезский сахем[12], которому в Париже больше всего понравились харчевни; могу сверх того высказать вполне в духе Руссо свое порицание тщеславию аристократов, не жалеющих пота народа для создания вещей, без которых легко можно обойтись; могу, наконец, с легкостью убедить себя в том, что, находясь на необитаемом острове без всякой надежды вернуться когда-либо к людям и обладая способностью только силою желания, как бы волшебством, воздвигнуть такое великолепное здание, я не приложил бы для этого даже такого усилия, будь у меня достаточно удобная хижина. Все это можно допустить и одобрить; только не об этом здесь речь. Ведь знать хотят лишь следующее: сопутствует ли моему представлению о предмете благорасположение, сколь бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления. Легко заметить — возможность сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, связана не с тем, в чем я завишу от этого предмета, а с тем, что́ я делаю из этого представления в себе самом. Каждый согласится, что суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Для того чтобы выступать судьей в вопросах вкуса, надо быть совершенно незаинтересованным в существовании вещи, о которой идет речь, и испытывать к этому полное безразличие.

Пояснить это положение, которое имеет чрезвычайно важное значение, можно наилучшим образом, противопоставив чистому, незаинтересованному* благорасположению в суждении вкуса благорасположение, связанное с интересом, особенно если мы одновременно можем быть уверены, что нет других видов интереса, помимо тех, которые мы здесь назовем.

* Суждение о предмете благорасположения может быть совершенно *незаинтересованным*, но при этом очень *интересным*, то есть оно не основывается на интересе, но возбуждает интерес; таковы все чистые моральные суждения. Но суждения вкуса сами по себе вообще не обосновывают никакого интереса. Только в обществе обладание вкусом становится *интересным*, причина чего будет указана в дальнейшем.

§ 3

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ К ПРИЯТНОМУ СВЯЗАНО С ИНТЕРЕСОМ

Приятно то, что нравится чувствам в ощущении. Здесь сразу же представляется удобный случай подвергнуть критике весьма распространенное смешение двойного значения, которое может иметь слово ощущение, и обратить внимание на это. Всякое благорасположение (как говорят или думают) уже само есть ощущение (удовольствия). Следовательно, все, что нравится именно потому, что оно нравится, приятно (и в зависимости от степени или отношений к другим приятным ощущениям *прелестно, мило, восхитительно, отрадно и т. д.*). Однако если согласиться с этим, то впечатления чувств, которые определяют склонность, основоположения разума, которые определяют волю, или чисто рефлективные формы созерцания, которые определяют способность суждения, совершенно одинаковы по своему действию на чувство удовольствия. Это удовольствие было бы вызвано тем, что приятно в ощущении своего состояния; а так как в конечном итоге всякое использование наших способностей должно быть направлено на практическое и соединяться в нем как в своей цели, то оценка нашими способностями вещей и их значения должна была бы зависеть лишь от удовольствия, которое эти вещи обещают. Способ, посредством которого это достигается, по существу, значения не имеет; а так как различие может состоять лишь в выборе средств, то люди могли бы обвинять друг друга в глупости и неразумии, но не в низости и злобе; ведь все они, каждый в зависимости от того, как он видит вещи, стремятся к одной цели, которая для всех заключается в удовольствии.

Когда определение чувства удовольствия или неудовольствия называют ощущением, это слово означает нечто совсем иное, нежели в том случае, когда ощущением я называю представление о вещи (посредством чувств как принадлежащую к познавательной способности рецептивность). Ибо в последнем случае представление соотносится с объектом, в первом же — с субъектом и вообще не служит какому бы то ни было познанию, даже тому, посредством которого субъект *познает* сам себя.

В приведенной же выше дефиниции мы под словом ощущение понимаем объективное представление органов

чувств; и, чтобы избежать неправильного толкования, будем называть то, что всегда должно оставаться субъективным и не может составить представление о предмете, принятым наименованием — чувство. Зеленый цвет лугов относится к *объективному* ощущению в качестве восприятия предмета органом чувств; но то, что они приятны, — к *субъективному* ощущению, посредством которого не создается представление о предмете, то есть относится к чувству, посредством которого предмет рассматривается как объект благорасположения (что не есть познание предмета).

То, что мое суждение о предмете, когда я признаю его приятным, выражает заинтересованность в нем, ясно уже из того, что посредством ощущения оно возбуждает желание обладать такого рода предметами, следовательно, благорасположение предполагает не просто суждение о предмете, а отношение его существования к моему состоянию в той мере, в какой оно аффицировано подобным объектом. Поэтому о приятном говорят не только: оно *нравится,* но оно *радует.* Я не просто одобряю его, оно порождает склонность; и с тем, что в высшей степени приятно, настолько не связано суждение о свойствах предмета, что люди, стремящиеся лишь к наслаждению (ибо таково слово, которым обозначают глубину удовольствия), предпочитают вообще не высказывать суждений.

§ 4

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ К ХОРОШЕМУ[13] СВЯЗАНО С ИНТЕРЕСОМ

Хорошо то, что нравится посредством разума через понятие. Мы называем *хорошим для чего-нибудь* (полезным) то, что нравится только как средство; хорошим *самим по себе* — что нравится как таковое. В том и другом случае всегда присутствует понятие цели, тем самым отношение разума к (по крайней мере возможному) волению, следовательно, благорасположение к существованию объекта или действия, то есть интерес.

Для того чтобы считать нечто хорошим, я всегда должен знать, каким должен быть предмет, то есть иметь о нем понятие. Для того чтобы находить что-либо прекрас-

ным, в этом нет необходимости. Цветы, свободные зарисовки, без всякой цели сплетающиеся в виде лиственного орнамента линии ничего не означают, не зависят от какого-либо определенного понятия и все-таки нравятся. Благорасположение к прекрасному должно зависеть от рефлексии о предмете, которая ведет к какому-либо понятию (не известно к какому) и отличается этим и от приятного, полностью основанного на ощущении.

Правда, в ряде случаев кажется, что приятное и хорошее тождественны. Обычно говорят: всякое особенно продолжительное удовольствие само по себе хорошо; а это означает приблизительно следующее: длительно приятное и длительно хорошее — примерно одно и то же. Однако вскоре обнаруживается, что это не более, чем ошибочная подмена одного слова другим, ибо понятия, связанные с этими выражениями, никак не могут считаться взаимозаменяемыми. Для того чтобы приятное, которое как таковое представляет предмет только в его отношении к чувству, было в качестве предмета воли названо хорошим, оно должно быть прежде всего подведено посредством понятия цели под принципы разума. Если же я называю хорошим то, что мне приятно, то отношение к благорасположению будет совершенно иным: ведь когда мы называем что-либо хорошим, всегда возникает вопрос, опосредствованно ли оно или непосредственно хорошо (полезно ли или хорошо само по себе); если же мы говорим о приятном, такой вопрос вообще невозможен, поскольку само это слово означает нечто такое, что нравится непосредственно. (Так же обстоит дело с тем, что я называю прекрасным.)

Приятное отличают от хорошего даже в самой простой обыденной речи. Так, блюдо, которое посредством добавления пряностей и других приправ возбуждает аппетит, не задумываясь, признают приятным, указывая вместе с тем на то, что оно нехорошо; ибо хотя непосредственно оно *нравится* чувствам, но опосредствованно, то есть рассмотренное разумом, который предвидит последствия, оно не нравится. Это различие можно заметить даже в суждении о здоровье. Каждому, кто им обладает, оно непосредственно приятно (по крайней мере негативно как отсутствие телесных страданий). Но для того чтобы назвать его хорошим, его надо с помощью разума направить на цели, то есть рассматривать как такое состояние, ко-

торое позволяет нам совершить все наши дела. Что же касается счастья, то ведь каждый полагает, что истинным, даже высшим благом можно назвать наибольшую сумму приятного в жизни (как по количеству, так и по продолжительности). Однако разум восстает и против этого. Наличие приятного — это наслаждение. Но если все дело только в этом, то было бы нелепо проявлять щепетильность по поводу средств, которые нам его доставляют, независимо от того, достигается ли оно пассивно — благодаря щедрости природы — или самодеятельностью и нашими собственными действиями. Но что ценность имеет само по себе существование человека, который живет только для того, чтобы *наслаждаться* (какие бы усилия он на это ни тратил), даже если этим он наилучшим образом содействует в качестве средства другим, также стремящимся только к наслаждению, именно благодаря тому, что он вследствие симпатии к ним участвует во всех удовольствиях, — с этим разум никогда не согласится. Лишь тем, что он делает безотносительно к наслаждению в полной свободе и независимо от того, что природа могла бы дать ему даже пассивно, он придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности; а счастье со всей полнотой того, что в нем приятно, еще далеко не безусловное благо*.

Однако, невзирая на все различие между приятным и хорошим, они сходны в том, что всегда связаны с интересом к своему предмету; и это относится не только к приятному (§ 3) и опосредствованно хорошему (полезному), которое нравится мне как средство для чего-либо приятного, но и к полностью и во всех отношениях хорошему, а именно к морально доброму, в котором заключен высший интерес. Ибо доброе есть объект воли (то есть определенной разумом способности желания). Но хотеть что-либо и испытывать к его существованию благорасположение, то есть ощущать к нему интерес, тождественно.

* Необходимость наслаждения — очевидная нелепость. Именно таковой надлежит, следовательно, считать и мнимую необходимость всех действий, целью которых является только наслаждение, каким бы духовным оно ни мыслилось (или как бы духовно ни приукрашивалось), пусть даже мистическим, так называемым небесным наслаждением.

§ 5

СРАВНЕНИЕ ТРЕХ РАЗЛИЧНЫХ ПО СВОЕЙ СПЕЦИФИКЕ ВИДОВ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ

Приятное и доброе имеют отношение к способности желания и тем самым оба связаны с чувством благорасположения — первое с патологически обусловленным (импульсами, stimulos), второе — с чисто практическим, которое определяется не только представлением о предмете, но одновременно и представляемой связью субъекта с существованием этого предмета. Нравится не только предмет, но и его существование. Напротив, суждение вкуса чисто *созерцательно,* то есть оно индифферентно по отношению к существованию предмета и связывает его свойства лишь с чувством удовольствия и неудовольствия. Но само это созерцание также не направлено на понятие, ибо суждение вкуса не есть познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое) и поэтому оно не *основано* на понятиях и *не имеет их своей целью.*

Следовательно, приятное, прекрасное, доброе обозначают три различных отношения представления к чувству удовольствия и неудовольствия, на основании которого мы отличаем друг от друга предметы или способы представлений. Неодинаковы и соответствующие каждому из них выражения, которыми обозначают их способность нравиться. Приятное для человека то, что доставляет *удовольствие,* прекрасное — то, что просто *нравится,* доброе — то, что *ценят,* одобряют, то есть то, в чем видят объективную ценность. Приятное ощущают и неразумные животные, красота значима только для людей, то есть животных существ, обладающих, однако, разумом, но для них не в качестве только разумных существ (например, духов), но и в качестве существ, обладающих животной природой; доброе же значимо для всех разумных существ вообще. Это положение лишь в дальнейшем сможет получить полное оправдание и объяснение. Можно сказать: из всех этих трех видов благорасположения лишь благорасположение к прекрасному есть единственное незаинтересованное и свободное, ибо оно не вызывается интересом — ни интересом чувств, ни интересом разума. Поэтому о благорасположении можно сказать следующее: во

всех трех случаях оно относится либо к *склонности,* либо к доброжелательности, либо к *уважению. Доброжелательность* есть единственно свободное благорасположение. Предмет склонности и предмет, желание обладать которым приписано нам законом разума, не дают нам свободы сделать что-либо для себя предметом удовольствия. Всякий интерес предполагает потребность или создает ее и в качестве определяющего основания одобрения не допускает свободного суждения о предмете.

Что касается интереса, связанного со склонностью к приятному, то каждый скажет: голод — лучший повар, и людям с хорошим аппетитом кажется вкусным все, что съедобно; следовательно, в данном случае благорасположение не свидетельствует о выборе по вкусу. Установить, кто обладает вкусом и кто им не обладает, можно только тогда, когда удовлетворена потребность. Так же существует обычай (поведение), лишенный добродетели, вежливость, лишенная благожелательности, приличие, лишенное добропорядочности, и т. д. Ибо там, где выступает нравственный закон, объективно нет свободного выбора в отношении того, что надо делать; и проявить вкус в своем поведении (или в суждении о поведении других) — нечто совсем иное, чем выразить свой моральный образ мыслей; ибо моральный образ мыслей содержит веление и создает потребность, тогда как нравственный вкус, напротив, лишь играет с предметами благорасположения, не цепляясь за них.

Пояснение прекрасного, выведенное из первого момента

Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благорасположения или отсутствия его, *свободного от всякого интереса.* Предмет такого благорасположения называется прекрасным.

ВТОРОЙ МОМЕНТ
СУЖДЕНИЯ ВКУСА — ПО ЕГО КОЛИЧЕСТВУ

§ 6

ПРЕКРАСНОЕ ЕСТЬ ТО, ЧТО БЕЗ ПОНЯТИЙ ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ КАК ПРЕДМЕТ ВСЕОБЩЕГО БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ

Данное пояснение прекрасного может быть выведено из предыдущего его пояснения как благорасположения, свободного от всякого интереса. Ибо, сознавая, что благорасположение к предмету лишено для него всякого интереса, человек сочтет, что в этом предмете должно заключаться основание благорасположения для каждого. Поскольку оно не основано на какой-либо склонности субъекта (или на каком-либо другом продуманном интересе) и тот, кто высказывает суждение о благорасположении к этому предмету, чувствует себя совершенно свободным, он не может обнаружить какие-либо частные условия в качестве оснований для благорасположения, присущие только ему как субъекту, и должен поэтому считать, что оно основано на том, что он может предположить и у другого, следовательно, должен верить, что обладает достаточным основанием допускать наличие подобного благорасположения у каждого. Поэтому он говорит о прекрасном так, будто красота есть свойство предмета и суждение о ней есть логическое суждение (познание объекта посредством понятий о нем); между тем это лишь эстетическое суждение и содержит только отношение представления о предмете к субъекту; сходство его с логическим суждением в том, что оно позволяет предположить его значимость для каждого. Однако из понятий эта всеобщность проистекать не может, ибо перехода от понятий к чувству удовольствия или неудовольствия не существует (он возможен только в чистых практических законах, предполагающих интерес, с которым не связано чистое суждение вкуса). Следовательно, суждению вкуса, вынося которое мы сознаем, что оно свободно от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но не на всеобщность, направленную на объекты, другими словами, с суждением вкуса должно быть связано притязание на субъективную всеобщность.

§ 7

СРАВНЕНИЕ ПРЕКРАСНОГО С ПРИЯТНЫМ И ДОБРЫМ НА ОСНОВЕ УПОМЯНУТОГО ПРИЗНАКА

Применительно к *приятному* каждый довольствуется тем, что его суждение, которое он, говоря, что некий предмет ему нравится, основывает на своем личном качестве, ограничено его личностью. Поэтому, если он говорит, что канарское вино приятно и его поправляют, напоминая, что следовало бы сказать: оно приятно *мне*, — он легко соглашается, и это относится не только к тому, что ощущается языком, нёбом и гортанью, но и ко всему тому, что может быть приятно взору и слуху каждого. Одному фиолетовый цвет представляется нежным и прелестным, другому — мертвенным и тусклым; один любит звучание духовых инструментов, другой — струнных. Спорить об этом, порицая как неверное суждение других, отличающееся от нашего, будто оно логически ему противоположно, было бы просто глупостью; следовательно, применительно к приятному верно положение: *у каждого свой вкус* (чувственный).

Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идет о прекрасном. Смешно было бы (как раз наоборот), если бы человек, полагающий, что обладает хорошим вкусом, пытался оправдать свое суждение о предмете (о здании, которое мы видим, о платье, которое он носит, о концерте, который мы слушаем, о стихотворении, которое надлежит оценить), говоря: этот предмет *прекрасен для меня*. Ибо он не должен называть предмет *прекрасным*, если этот предмет нравится только ему. Многое может быть привлекательным и приятным для него — это никого не касается; но, называя что-либо прекрасным, он предполагает, что другие испытывают к этому такое же благорасположение; он выносит в данном случае не только собственное суждение, но суждение каждого и говорит о красоте так, будто она есть свойство вещей. Утверждая, что *вещь* прекрасна, он не потому рассчитывает на согласие других с его суждением о благорасположении, что неоднократно убеждался в их согласии с ним, — он *требует* этого согласия от них, порицая их, если они судят иначе, и объявляя, что у них нет вкуса, который им надлежало бы иметь. Поэтому в данном случае нельзя

говорить, что у каждого свой особый вкус. Это было бы равносильно утверждению, что вкус вообще не существует, то есть что не существует эстетического суждения, которое может с полным правом притязать на согласие каждого.

Впрочем, находят, что и в суждении о приятном иногда обнаруживается согласие, на основании которого отрицают наличие вкуса у одних и признают его у других, причем не в значении органического чувства, а как способность судить о приятном вообще. Так, например, о человеке, который способен предоставить приятное развлечение своим гостям (наслаждение посредством всех органов чувств), которое всем нравится, говорят: у него есть вкус. Однако здесь всеобщность берется лишь сравнительно; здесь действуют лишь общие (как все эмпирические), а не *универсальные* правила, которыми пользуется или на которые притязает суждение *вкуса* о прекрасном. Суждение в нашем примере связано со сферой общения между людьми, основанного на эмпирических правилах. Суждения о добром также с полным правом притязают на значимость для каждого, однако доброе представляется объектом всеобщего благорасположения только *посредством понятия*, что отсутствует в приятном и в прекрасном.

§ 8

ВСЕОБЩНОСТЬ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА ТОЛЬКО КАК СУБЪЕКТИВНАЯ

Это особое определение всеобщности эстетического суждения, присущее суждению вкуса, обладает примечательностью, правда, не для логика, а для трансцендентального философа, от которого требуется немало усилий для объяснения происхождения этой всеобщности; однако вместе с тем именно она выявляет свойство нашей познавательной способности, которое без этого анализа осталось бы неизвестным.

Прежде всего надо полностью убедиться в том, что посредством суждения вкуса (о прекрасном) мы приписываем *каждому* благорасположение к данному предмету, не основываясь при этом на понятии (ибо в противном случае это было бы суждением о добром), и что это притязание на общезначимость настолько существенно для суждения,

которым мы объявляем что-либо *прекрасным*, что, не мысля этой всеобщности, никому бы не пришло в голову пользоваться этим выражением — все, что нравится вне связи с понятием, относили бы тогда к приятному; о приятном каждый может иметь свое мнение, и никто не ждет от другого согласия со своим суждением вкуса, которое всегда требуется в суждении вкуса о прекрасном. Первый я могу назвать чувственным вкусом, второй — вкусом рефлексии, поскольку первый выносит лишь частные суждения, второй же — предположительно общезначимые (publike), но оба выносят эстетические (не практические) суждения о предмете, исходя только из отношения представления о предмете к чувству удовольствия или неудовольствия. Однако странно, что в то время как суждение чувственного вкуса (об удовольствии или неудовольствии от чего-либо), как показывает не только опыт, не общезначимо и каждый сам настолько скромен, чтобы не ждать от других согласия со своим суждением (хотя и здесь такое единодушие часто встречается), вкус рефлексии, претензия которого на общезначимость суждения (о прекрасном) также, как показывает опыт, часто отвергается, тем не менее может считать возможным (что он действительно и делает) представлять себе суждения, требующие всеобщего согласия, и в самом деле ждет от каждого такого согласия со своими суждениями вкуса; при этом между теми, кто выносит суждения, не возникает спор о возможности подобного притязания — они лишь в отдельных случаях не могут прийти к согласию по поводу правильного применения этой способности.

Здесь прежде всего следует заметить, что всеобщность, основанная не на понятиях объекта (хотя бы только эмпирических), вообще есть не логическая, а эстетическая всеобщность, то есть содержит не объективное, а только субъективное количество суждения, для которого я пользуюсь выражением *общезначимость* — оно обозначает значимость отношения представления не к познавательной способности, а к чувству удовольствия и неудовольствия для каждого субъекта. (Этим же выражением можно пользоваться и для обозначения логического количества суждения, если при этом указать, что эта общезначимость, в отличие от чисто субъективной, которая всегда эстетическая, *объективна*.)

Объективно общезначимое суждение всегда также и

субъективно, то есть если суждение значимо для всего, что подчинено данному понятию, оно значимо и для каждого, кто представляет себе предмет посредством этого понятия. Однако от *субъективной*, то есть эстетической *общезначимости*, которая не основана на понятии, нельзя умозаключать к логической, ибо суждения этого типа совсем не направлены на объект. Именно поэтому и эстетическая всеобщность, приписываемая суждению, должна быть всеобщностью особого рода, так как она не связывает предикат прекрасного с понятием *объекта*, рассмотренного во всей его логической сфере, и все-таки распространяет этот предикат на всю сферу тех, кто *выносит суждение*.

В отношении логического количества все суждения вкуса суть *единичные* суждения. Ибо поскольку я непосредственно связываю предмет с моим чувством удовольствия и неудовольствия и делаю это не посредством понятий, то эти суждения не могут обладать количеством объективно общезначимых суждений; хотя если единичное представление об объекте суждения вкуса в соответствии с условиями, которые его определяют, превращается посредством сравнения в понятие, из этого может получиться логическое общее суждение. Например, я называю в суждении вкуса розу, на которую я смотрю, прекрасной; суждение, которое возникает посредством сравнения многих роз и гласит: розы вообще прекрасны — уже не только эстетическое, а основанное на эстетическом суждении логическое суждение. Суждение же: роза (ее аромат) приятна, правда, тоже эстетическое и единичное суждение, но не суждение вкуса, а чувственное суждение. Оно отличается от первого тем, что суждение вкуса содержит в себе *эстетическое количество* всеобщности, то есть значимости для каждого, которая отсутствует в суждении о приятном. Только суждения о добром, хотя и они определяют благорасположение к предмету, обладают логической, а не только эстетической всеобщностью, ибо они относятся к объекту как его познание, а поэтому значимы для каждого.

Если судить об объектах только по понятиям, всякое представление о красоте исчезает. Следовательно, не может быть и правила, на основании которого можно было бы заставить каждого признавать что-либо прекрасным. Никакими доводами или основоположениями нельзя на-

вязать суждение, красиво ли платье, дом, цветок. Объект хотят видеть своими глазами, как будто благорасположение зависит от ощущения; и все-таки если тогда предмет находят прекрасным, то полагают, что такое суждение окажется всеобщим, и притязают на согласие каждого, между тем частное суждение, напротив, всегда было бы решающим только для самого созерцающего и определяло бы только его благорасположение.

Из этого следует, что в суждении вкуса постулируется только такое всеобщее согласие по поводу благорасположения без его опосредствования понятиями и тем самым *возможность* эстетического суждения, которое одновременно рассматривается как значимое для каждого. Само суждение вкуса не *постулирует* согласия каждого (ибо это доступно только логическому общему суждению, поскольку оно способно привести для этого основания), оно только предполагает в каждом это согласие как частный случай, подтверждения которого оно ожидает не от понятий, а от согласия других. Следовательно, всеобщее согласие есть лишь идея (на чем она основана, здесь еще не исследуется). Судит ли тот, кто полагает, что он выносит суждение вкуса в самом деле в соответствии с этой идеей, может быть не вполне очевидно; но что он все-таки соотносит с ней свое суждение, что его суждение должно быть суждением вкуса, он возвещает словом красота. Сам он может удостовериться в этом, сознавая, что все, относящееся к приятному и доброму, он отделил от благорасположения, которое у него еще остается; и это все, согласия с чем он ждет от каждого, — притязание, на которое он при этих условиях имел бы право, если бы только часто не нарушал эти условия и не выносил бы в результате ошибочное суждение вкуса.

§ 9

ИССЛЕДОВАНИЕ ВОПРОСА ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ В СУЖДЕНИИ ВКУСА ЧУВСТВО УДОВОЛЬСТВИЯ ОЦЕНКЕ ПРЕДМЕТА, ИЛИ НАОБОРОТ?

Решение этой задачи — ключ к критике вкуса и заслуживает поэтому пристального внимания. Если бы предшествовало удовольствие от данного предмета и только его всеобщая сообщаемость была бы отне-

сена в суждении вкуса к представлению о предмете, то подобное воззрение было бы внутренне противоречиво. Ибо подобное удовольствие было бы лишь приятным в чувственном ощущении и поэтому могло бы иметь по своей природе лишь частную значимость, поскольку оно непосредственно зависело бы от представления, посредством которого *дается* предмет.

Следовательно, в основе суждения вкуса должна лежать в качестве субъективного условия и иметь своим следствием удовольствие от предмета способность всеобщей сообщаемости душевного состояния при данном представлении. Однако всеобще сообщено может быть только познание и представление, поскольку оно относится к познанию. Ведь только в этом случае представление объективно и обладает всеобщей точкой отсчета, с которой вынуждена согласоваться способность представления всех. Если определяющее основание суждения об этой всеобщей сообщаемости представления надлежит мыслить только субъективно, то есть без понятия о предмете, оно может быть только тем душевным состоянием, которое встречается при отношении способностей представления друг к другу, поскольку они соотносят данное представление с *познанием вообще.*

Познавательные способности, которые вводятся в действие посредством этого представления, пребывают в свободной игре, так как никакое определенное понятие не ограничивает их особым правилом познания. Следовательно, душевное состояние в этом представлении должно быть состоянием, вызванным чувством свободной игры способностей представления при данном представлении для познания вообще. Чтобы представление, посредством которого дается предмет, привело к познанию, необходимо *воображение* для объединения многообразного в созерцании и *рассудок* для единства понятия, соединяющего эти представления. Это состояние *свободной игры* познавательных способностей при представлении, посредством которого дается предмет, должно быть всеобще сообщаемым, ибо познание в качестве определения объекта, с которым должны (в каком бы то ни было субъекте) согласоваться данные представления, есть единственный способ представления, который значим для всех.

Субъективная всеобщая сообщаемость способа представления в суждении вкуса, поскольку она должна

иметь место без того, чтобы ей было предпослано определенное понятие, может быть только душевным состоянием при свободной игре воображения и рассудка (поскольку они, как это требуется для *познания вообще*, согласуются друг с другом). Мы сознаем, что это субъективное отношение, необходимое для познания вообще, должно быть столь же значимым для каждого и, следовательно, всеобще сообщаемым, как и любое определенное познание, всегда основанное на этом отношении как субъективном условии.

Это чисто субъективное (эстетическое) суждение о предмете или о представлении, посредством которого дан предмет, предшествует удовольствию от него и служит основанием этого удовольствия от гармонии познавательных способностей; на этой всеобщности субъективных условий суждения о предметах только и основана всеобщая субъективная значимость благорасположения, которое мы связываем с представлением о предмете, называемом нами прекрасным.

То, что возможность сообщать свое душевное состояние, даже связанное только с познавательными способностями, вызывает удовольствие, легко показать (эмпирически и психологически), хотя бы исходя из естественной склонности людей к общению. Однако для нашей цели этого недостаточно. Мы полагаем, что ощущаемое нами удовольствие необходимо присутствует в суждении вкуса каждого, будто, называя что-либо прекрасным, мы исходим из свойств предмета, определенных в нем в соответствии с понятием; ведь красота, не соотнесенная с чувством субъекта, сама по себе ничто. Однако решение этого вопроса следует отложить до получения ответа на вопрос: возможны ли и каким образом априорные эстетические суждения?

Теперь же мы займемся менее сложным вопросом: каким образом мы сознаем в суждении вкуса субъективную согласованность познавательных способностей друг с другом — эстетически ли, посредством внутреннего чувства и ощущения, или интеллектуально, посредством осознания нашей преднамеренной деятельности, с помощью которой мы вводим в игру познавательные способности.

Если бы данное представление, на котором основано суждение вкуса, было понятием, соединяющим в суждении о предмете рассудок и воображение для познания

объекта, то сознание этого отношения было бы интеллектуальным (как в объективном схематизме способности суждения, о котором речь идет в «Критике»)[14]. Однако тогда вынесенное суждение не относилось бы к удовольствию и неудовольствию, то есть не было бы суждением вкуса. Суждение же вкуса определяет объект независимо от понятий, применительно к благорасположению и предикату прекрасного. Следовательно, названное субъективное единство отношения может быть обнаружено только ощущением. Оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной посредством импульса данного представления деятельности, а именно той, которая необходима для познания вообще, есть ощущение, чью всеобщую сообщаемость постулирует суждение вкуса. Правда, объективное отношение можно только мыслить, но, поскольку оно по своим условиям субъективно, оно все-таки может ощущаться в своем воздействии на душу; и при отношении, в основе которого не лежит понятие (в отличие от отношения способностей представления к познавательной способности вообще), возможно только сознание этого отношения посредством ощущения воздействия, состоящего в облегченной игре обеих оживленных взаимной согласованностью душевных способностей (воображения и рассудка). Представление, которое в качестве единичного и без сравнения с другими все-таки согласуется с условиями всеобщности, — в чем и состоит вообще дело рассудка — приводит познавательные способности к той пропорциональной настроенности, которую мы требуем для всякого познания и поэтому считаем значимой для каждого, кто определен судить посредством сочетания рассудка и чувств (для каждого человека).

Пояснение прекрасного,
выведенное из второго момента

Прекрасно то, что нравится всем без понятия.

ТРЕТИЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО ОТНОШЕНИЮ К ЦЕЛЯМ, КОТОРЫЕ ПРИНИМАЮТСЯ В НИХ ВО ВНИМАНИЕ

§ 10

О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ВООБЩЕ

Для того чтобы объяснить, что такое цель по ее трансцендентальным определениям (не предпосылая этому что-либо эмпирическое, например, чувство удовольствия), следует сказать, что цель — это предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина предмета (как реальное основание его возможности); каузальность же *понятия* по отношению к его *объекту* есть целесообразность (forma finalis). Следовательно, там, где не только познание предмета, но и самый предмет (его форма или существование) как действие мыслится возможным только посредством понятия этого действия, там мыслят цель. Представление о действии есть здесь определяющее основание его причины и предшествует ей. Сознание каузальности представления в отношении состояния субъекта, направленное на то, чтобы *сохранить* это состояние, может здесь, в общем, означать то, что называют удовольствием; напротив, неудовольствие есть такое представление, в котором содержится основание для определения состояния представлений в сторону их собственной противоположности (чтобы сдержать или устранить их).

Способность желания, поскольку она может быть определена только посредством понятий, то есть в соответствии со стремлением действовать сообразно представлению о цели, будет волей. Целесообразными объект, душевное состояние или поступок называются даже в том случае, если их возможность не обязательно предполагает представление о цели, просто потому, что объяснить и постигнуть их возможность мы можем только в том случае, если полагаем в качестве их основы каузальность согласно целям, то есть волю, которая установила их именно такими по представлению некоего правила. Следовательно, целесообразность может быть и без цели, если причины этой формы мы не полагаем в некую волю, но объяснить

ее возможность мы можем только в том случае, если выводим ее из воли. Однако то, что мы наблюдаем, нам не всегда необходимо понимать посредством разума (по его возможности). Следовательно, мы можем по крайней мере наблюдать целесообразность по форме, не полагая в ее основу цель (в качестве материи для nexus finalis)[15], и обнаруживать ее в предметах, правда, только посредством рефлексии.

§ 11

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ИМЕЕТ В КАЧЕСТВЕ СВОЕГО ОСНОВАНИЯ ТОЛЬКО ФОРМУ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРЕДМЕТА (ИЛИ СПОСОБА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НЕМ)

Всякая цель, если она рассматривается как основа благорасположения, всегда связана с интересом в качестве определяющего основания суждения о предмете удовольствия. Следовательно, в основе суждения вкуса не может лежать субъективная цель; но и представление об объективной цели, то есть о возможности самого предмета в соответствии с принципами целевой связи, тем самым и понятие о добром, не может определить суждение вкуса, ибо оно — суждение эстетическое, а не познавательное и, следовательно, касается не *понятия* о свойствах предмета и его внутренней или внешней возможности посредством той или иной причины, а только отношения способностей представления друг к другу, поскольку они определяются представлением.

Это отношение в определении предмета прекрасным связано с чувством удовольствия, которое посредством суждения вкуса одновременно объявляется значимым для каждого; следовательно, ни сопутствующая представлению приятность, ни представление о совершенстве предмета и понятие доброго не могут содержать определяющего основания для суждения вкуса. Поэтому только субъективная целесообразность в представлении о предмете без какой-либо (объективной или субъективной) цели, другими словами, только форма целесообразности в представлении, посредством которого нам *дается* предмет, может — поскольку мы осознаем ее — вызвать благорасположение, рассматриваемое нами без понятия,

как всеобще сообщаемое, следовательно, служить определяющим основанием суждения вкуса.

§ 12

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ПОКОИТСЯ НА АПРИОРНЫХ ОСНОВАНИЯХ

Априорно установить связь между чувством удовольствия и неудовольствия как действия и каким-либо представлением (ощущением или понятием) как его причины совершенно невозможно, ибо это было бы каузальным отношением, которое (в предметах опыта) всегда может быть познано только постериорно и посредством самого опыта. Правда, в «Критике практического разума»[16] мы действительно априорно вывели чувство уважения (в качестве особой и своеобразной модификации чувства удовольствия, не совпадающего в сущности ни с тем удовольствием, ни с тем неудовольствием, которые мы испытываем от эмпирических предметов) из всеобщих нравственных понятий. Однако там мы могли выйти за пределы опыта и обратиться к каузальности, основанной на сверхчувственной способности субъекта, а именно к каузальности свободы. Но даже там мы выводили из идеи нравственного в качестве причины, собственно говоря, не это *чувство,* а только определение воли. Душевное же состояние при чем бы то ни было определенной воле уже само по себе есть чувство удовольствия, тождественно с ним и, таким образом, не следует из него как действие: последнее можно было бы предположить лишь в том случае, если бы понятие нравственного как блага предшествовало определению воли законом, ибо тогда удовольствие, связанное с понятием, тщетно было бы выводить из этого понятия как познания.

Подобным же образом обстоит дело с удовольствием в эстетическом суждении; разница лишь в том, что здесь удовольствие чисто созерцательно и не вызывает интереса к объекту, в моральном же суждении оно практическое. Сознание чисто формальной целесообразности в игре познавательных способностей субъекта при представлении, посредством которого дается предмет, само есть удовольствие; ибо это сознание содержит определяющее основание

деятельности субъекта, направленной на оживление его познавательных способностей, следовательно, содержит внутреннюю каузальность (которая целесообразна) по отношению к познанию вообще, но при этом она не ограничена определенным познанием, тем самым содержит только форму субъективной целесообразности представления в эстетическом суждении. Это никоим образом не практическое удовольствие, подобно удовольствию, возникающему из патологического основания приятного, или удовольствию, возникающему из интеллектуального основания представляемого блага. Но оно все-таки обладает в себе каузальностью, а именно стремлением *сохранить* без дальнейших намерений само состояние представления и занятие познавательных способностей. Мы *задерживаемся* на наблюдении прекрасного потому, что это наблюдение само себя питает и воспроизводит, что аналогично (хотя и не тождественно) тому, когда привлекательность в представлении о предмете повторно пробуждает наше внимание, причем душа остается пассивной.

§ 13

ЧИСТОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА НЕ ЗАВИСИТ ОТ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ И ТРОГАТЕЛЬНОСТИ ПРЕДМЕТА

Всякий интерес вредит суждению вкуса и лишает его беспристрастности, особенно если этот интерес не предпосылает целесообразность чувству удовольствия, как это делает интерес разума, а основывает ее на нем; последнее всегда происходит в эстетическом суждении, поскольку что-либо радует или печалит. Поэтому суждения, аффицированные таким образом, либо вообще не могут притязать на общезначимое благорасположение, либо могут притязать тем в меньшей степени, чем больше ощущений такого рода находится среди определяющих оснований вкуса. Вкус, которому для благорасположения необходима примесь *привлекательного* и *трогательного*, тем более если он превращает их в критерий своего одобрения, всегда еще варварский.

Между тем привлекательность часто не только причисляется к прекрасному (которое ведь, собственно говоря, должно быть связано только с формой) в качестве допол-

нения ко всеобщему эстетическому благорасположению, но даже само по себе объявляется прекрасным, вследствие чего материал благорасположения выступает как форма: заблуждение, которое, как и ряд других, в некоторой степени обладающих истиной, может быть устранено точным определением этих понятий.

Суждение вкуса, на которое привлекательность и трогательность не оказывают влияния (хотя они и могут быть связаны с благорасположением к прекрасному), которое, следовательно, имеет своим определяющим основанием только целесообразность формы, есть *чистое суждение вкуса.*

§ 14

ПОЯСНЕНИЕ ПРИМЕРАМИ

Эстетические суждения могут быть, как и теоретические (логические), разделены на эмпирические и чистые. К первым относятся суждения, в которых речь идет о том, приятен или неприятен предмет, ко вторым — те, в которых говорится о красоте предмета или о способе его представления; первые — суждения чувств (материальные эстетические суждения), вторые (в качестве формальных) единственно подлинные суждения вкуса.

Следовательно, суждение вкуса может быть названо чистым лишь в том случае, если к его определяющему основанию не примешивается эмпирическое благорасположение. А это всегда происходит в тех случаях, когда суждение, которым что-либо объявляется прекрасным, связано с привлекательностью или трогательностью.

Между тем высказывают ряд возражений, которые в конечном итоге объявляют привлекательность не только необходимой составной частью красоты, но и самой по себе обладающей достаточным основанием считаться прекрасной. Цвет, например, зеленый цвет луга, звук, например, звук скрипки (в отличие от криков и шума), большинство людей считает уже самими по себе прекрасными, хотя в основе того и другого, казалось бы, лежит лишь материя представлений, а именно только ощущение, и они поэтому могут быть названы лишь приятными.

Однако вместе с тем нельзя не заметить, что ощущения цвета и звука могут считаться прекрасными, лишь поскольку они *чисты,* — определение, которое относится уже к форме и есть единственное в этих представлениях, что можно с уверенностью считать всеобще сообщаемым, ибо, поскольку само качество ощущений не у всех субъектов одинаково, трудно предположить, что все сочтут один цвет приятнее другого или предпочтут звучание одного инструмента звучанию другого.

Если согласиться с Эйлером, что цвет — это равномерно следующие друг за другом удары (pulsus) эфира, а звуки — удары приведенного в колебательное движение воздуха и, самое главное, что душа воспринимает не только посредством чувства такое воздействие на орган, но воспринимает и посредством рефлексии равномерную игру впечатлений (тем самым форму в соединении различных представлений), — в чем я, впрочем, не сомневаюсь, — то цвет и звук окажутся не просто ощущениями, а формальным определением единства многообразия в них и тогда сами по себе могут быть отнесены к прекрасному.

Чистота же простого способа ощущения означает, что его единообразие не нарушается и не прерывается каким-либо чужеродным ощущением и относится только к форме, ибо при этом можно абстрагироваться от качества этого способа ощущения (от того, представляет ли оно цвет и какой, представляет ли оно звук и какой). Поэтому все простые цвета, поскольку они чисты, считаются прекрасными, смешанные же не имеют этого преимущества; причем именно потому, что они не просты, у нас нет критерия, позволяющего судить о том, следует ли называть их чистыми или нечистыми.

Что же касается того, будто красота, приданная предмету его формой, может быть, как полагают, усилена привлекательностью, то это распространенное заблуждение, весьма вредное для подлинного, неподкупного, основательного вкуса; конечно, к красоте может быть добавлена и привлекательность, чтобы дать душе представлением о предмете не только просто благорасположение, но и вызвать ее интерес и, таким образом, подчеркнуть значение вкуса и его культуры, особенно когда этот вкус еще груб и неразвит. Однако эта привлекательность действительно приносит вред суждению вкуса, если привлекает к себе внимание как основание суждения о красоте.

Ибо полагать, будто привлекательность способствует развитию вкуса, настолько неверно, что привлекательность надлежит, скорее, рассматривать как нечто чуждое, терпимое, лишь поскольку оно не нарушает прекрасной формы, когда вкус еще неразвит и неискушен.

В живописи, в ваянии, вообще во всех видах изобразительного искусства, в зодчестве, садоводстве, поскольку они — прекрасное искусство, существенное — *рисунок,* в котором основой для склонности вкуса служит не то, что радует в ощущении, а то, что нравится только своей формой. Краски, расцвечивающие контуры, относятся к привлекательности; они могут, правда, сделать предмет сам по себе более живым для ощущения, но не достойным созерцания и прекрасным; более того, их очень часто ограничивает то, чего требует прекрасная форма, и даже там, где привлекательность допускается, благородство ему придает только прекрасная форма.

Всякая форма предметов чувств (как внешних, так опосредствованно и внутреннего чувства) всегда — либо *образ*, либо *игра*; в последнем случае — либо игра образов (в пространстве: мимика и танец), либо только игра ощущений (во времени). *Привлекательность* красок или приятного звучания инструмента могут служить добавлением, но подлинный предмет чистого суждения вкуса составляет в первом *рисунок,* во втором — композиция; а то, что чистота красок и звуков, а также их многообразие и контрастность как будто увеличивают красоту, происходит не потому, что они как бы дополняют благорасположение к форме чем-то ему однородным, а потому, что они сами по себе приятны, что они лишь делают форму более точной, определенной и законченной в созерцании и сверх того оживляют своей привлекательностью представление, пробуждая и сохраняя внимание к самому предмету.

Даже то, что называют *украшением* (parerga), то есть все то, что не входит в представление о предмете в целом, как его внутренняя составная часть, а связано с ним лишь внешне как дополнение, усиливающее благорасположение вкуса, также действует ведь только посредством своей формы, как, например, рамы картин, или драпировка статуй, или колоннады вокруг великолепного здания. Но если украшение само не обладает прекрасной формой, если оно, подобно золотой раме, добавлено лишь для того, чтобы своей привлекательностью вызвать одоб-

рение картины, то оно называется *украшательством* и вредит подлинной красоте.

Трогательность — ощущение, в котором приятное достигается лишь посредством мгновенной задержки и следующим за ней более сильным излиянием жизненной силы, вообще не имеет никакого отношения к красоте. Возвышенное же (с которым связано чувство растроганности) требует в суждении иного критерия, не того, которое положено в основу вкуса; таким образом, чистое суждение вкуса не располагает в качестве своего определяющего основания ни привлекательностью, ни трогательностью, одним словом, вообще ощущением в качестве материи эстетического суждения.

§ 15

СУЖДЕНИЕ ВКУСА НИ В КОЕЙ МЕРЕ НЕ ЗАВИСИТ ОТ ПОНЯТИЯ СОВЕРШЕНСТВА

Объективная целесообразность может быть познана только посредством соотнесения многообразного с определенной целью, следовательно, только посредством понятия. Из этого одного уже следует, что прекрасное, в основе суждения о котором лежит лишь формальная целесообразность, то есть целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром, так как доброе предполагает объективную целесообразность, то есть соотнесение предмета с определенной целью.

Объективная целесообразность может быть либо внешней, то есть *полезностью* предмета, либо внутренней, то есть его *совершенством*. Что благорасположение к предмету, благодаря которому мы и называем его прекрасным, не может быть основано на представлении о его полезности, достаточно очевидно из двух предыдущих разделов, ибо тогда благорасположение к предмету не было бы непосредственным, что служит существенным условием суждения о красоте. Объективная внутренняя целесообразность, то есть совершенство, уже ближе предикату прекрасного, и поэтому некоторые известные философы отождествляли его с красотой, правда, добавляя: *если она мыслится смутно*. В критике вкуса чрезвычайно важно решить, может ли в самом деле красота раствориться в понятии совершенства.

Чтобы судить об объективной целесообразности, всегда необходимо понятие цели и (если эта целесообразность должна быть не внешней полезностью, а внутренней) понятие внутренней цели, в котором содержится основание внутренней возможности предмета. Поскольку же цель вообще есть то, *понятие* чего может быть рассмотрено как основание возможности самого предмета, то для того, чтобы представить себе объективную целесообразность вещи, этому представлению должно предшествовать понятие о том, *какой должна быть вещь*; и соответствие многообразного в ней этому понятию (которое дает правило для соединения этого многообразия в ней) есть *качественное совершенство* вещи. От него полностью отличается *количественное* совершенство как законченность каждой вещи в своем роде; оно есть простое понятие величины (всеполноты), в котором уже заранее мыслится определенным, какой должна быть вещь, и спрашивается только, *всем* ли необходимым для этого она обладает. Формальное в представлении о вещи, то есть согласованность многообразного в едином (без определения того, чем оно должно быть), само по себе не дает никакого познания объективной целесообразности, ибо, поскольку здесь абстрагируются от этого единого *как цели* (от того, чем вещь должна быть), в душе созерцающего остается только субъективная целесообразность представлений; она указывает, правда, на известную целесообразность состояния представлений в субъекте и на приятное допущение этого состояния, вызванное тем, что воображение схватывает данную форму, но не свидетельствует о совершенстве какого-либо объекта, который мыслится здесь не посредством понятия цели. Если, например, заметив в лесу лужайку, окруженную деревьями, я при этом не представляю себе какую-либо цель, скажем, что она могла бы быть использована для танцев поселян, то одной этой формой не дано ни малейшее понятие совершенства. Представлять себе формальную *объективную* целесообразность без цели, то есть только форму *совершенства* (лишенную всякой материи и *понятия* того, для чего происходит согласованность, даже если бы это было идеей закономерности вообще), есть подлинное противоречие.

Суждение вкуса есть эстетическое суждение, то есть такое, которое покоится на субъективных основаниях и определяющим основанием которого не может быть поня-

тие, тем самым и понятие определенной цели. Следовательно, посредством красоты как формальной субъективной целесообразности отнюдь не мыслится совершенство предмета как предполагаемо формальная, но все-таки объективная целесообразность; и если различие между понятием прекрасного и понятием доброго заключается только в логической форме — первое лишь смутное, второе отчетливое понятие совершенства, в остальном же они по своему содержанию и происхождению тождественны, то это различие незначительно, ибо в этом случае между ними не было бы *специфического* различия и суждение вкуса было бы таким же познавательным суждением, как суждение, которым что-либо объявляется добрым. Так, если простолюдин утверждает, что обман дурен, он основывает свое суждение на смутных, философ же — на отчетливых принципах разума, но по существу оба они основываются на одних и тех же принципах разума. Между тем я уже указывал, что эстетическое суждение единственное в своем роде и не дает никакого (даже смутного) познания объекта; познание достигается только посредством логического суждения, тогда как эстетическое суждение, напротив, соотносит представление, посредством которого дан объект, только с субъектом и позволяет обнаружить не свойства предмета, а лишь целесообразную форму определения занимающихся этим предметом способностей представления. Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, поскольку она может только ощущаться. Напротив, если называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, основанием которому они служат, мы имели бы рассудок, судящий чувственно, или чувство, представляющее свои объекты посредством понятий, — то и другое внутренне противоречиво. Способность давать понятия, как смутные, так и отчетливые, есть рассудок; и, хотя для суждения вкуса в качестве эстетического суждения также (как и для всех суждений) необходим рассудок, он необходим здесь не как способность познавать предмет, а как способность его определения и представления (без понятия) о нем в соответствии с отношением этого представления к субъекту и его внутреннему чувству, причем постольку, поскольку это суждение возможно по некоему общему правилу.

§ 16

СУЖДЕНИЕ ВКУСА, В КОТОРОМ ПРЕДМЕТ ПРИЗНАЕТСЯ ПРЕКРАСНЫМ ПРИ УСЛОВИИ ОПРЕДЕЛЕННОГО ПОНЯТИЯ, НЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА

Существуют два вида красоты: свободная красота (pulchritudo vaga) и лишь сопутствующая красота[17] (pulchritudo adhaerens). Первая не предполагает понятия того, каким должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета в соответствии с этим понятием. К первой относится (пребывающая для самой себя) красота той или иной вещи; вторая в качестве связанной с понятием (обусловленная красота) приписывается объектам, которые подведены под понятие особой цели.

Цветы — свободная красота природы. Вряд ли кто-нибудь, кроме ботаника, знает, каким должен быть цветок; и даже ботаник, зная, что цветок есть оплодотворяющий орган растения, не уделяет внимание этой цели природы, когда судит о цветах, сообразуясь со вкусом. Следовательно, в основу этого суждения не полагают совершенство какого-либо рода, какую-либо внутреннюю целесообразность, с которой соотносится соединение многообразного. Многие птицы (попугай, колибри, райская птица), множество морских моллюсков суть сами по себе такая красота, которая не встречается в предмете, определенном понятиями в соответствии с его целью; они свободно нравятся как таковые. Так, рисунки a la grecque, лиственный орнамент на рамах картин или на обоях и т. д. сами по себе ничего не означают; они ничего не изображают, не изображают объект, подведенный под определенное понятие; они — свободная красота. К этому же виду можно отнести то, что в музыке называется импровизацией (без определенной темы), да и вообще всю музыку без текста.

Суждение о свободной красоте (красоте только по форме) есть чистое суждение. Здесь не предполагается понятие какой-либо цели, которой должно служить в данном объекте многообразие, не предполагается, следовательно, и то, что он должен представлять; это только ограничивало бы свободу воображения, которое, наблюдая за образом, как бы играет.

Лишь красота человека (мужчины, женщины, ребенка), красота коня, здания (церкви, дворца, арсенала или беседки) предполагает понятие цели, определяющей, какой должна быть вещь, то есть предполагает понятие ее совершенства, и, следовательно, есть сопутствующая красота. Так же как связь приятного (в ощущении) с красотой, которая, собственно говоря, связана только с формой, препятствовала сохранению чистоты суждения вкуса, и связь хорошего (а именно ради чего многообразие хорошо для самой вещи в соответствии с ее целью) с красотой наносит ущерб чистоте этого суждения.

Многое из того, что непосредственно нравится в созерцании, можно было бы добавить к зданию, если бы только ему не надлежало быть церковью; образ можно было бы украсить разного рода завитушками и легкими, правильными штрихами, подобными татуировке жителей Новой Зеландии, если бы только это не был человек; а человек мог бы иметь значительно более тонкие черты и более приятный, мягкий овал лица, если бы он не должен был представлять мужчину, и к тому же воинственного.

Благорасположение к многообразному в вещи в соответствии с ее внутренней целью, которая определяет ее возможность, есть благорасположение, основанное на понятии; благорасположение же к красоте не предполагает понятия, но непосредственно связано с представлением, посредством которого дается (а не мыслится) предмет. Если суждение вкуса во втором виде благорасположения делается зависимым от цели, поставленной в первом как в суждении разума, и таким образом ограничивается, оно уже не есть свободное и чистое суждение вкуса.

Правда, преимущество этого соединения эстетического благорасположения с интеллектуальным заключается для вкуса в том, что он фиксируется и, хотя он не становится всеобщим вкусом, ему могут быть предписаны правила в отношении ряда целесообразно определенных объектов. Но тогда это уже не правила вкуса, а правила согласования вкуса с разумом, то есть прекрасного с добрым, благодаря чему прекрасное используется в качестве орудия для достижения цели доброго, чтобы положить в основу того образа мыслей, который может быть сохранен только посредством требующего усилия решения, но объективно обладает общезначимостью, саму себя сохраняющую и обладающую субъективной общезначимостью духовную на-

строенность. Собственно говоря, совершенство ничего не выигрывает от красоты, и красота ничего не выигрывает от совершенства; но так как, сравнивая с помощью понятия представление, посредством которого нам дается предмет, с объектом (каким он должен быть), мы не можем избежать того, чтобы одновременно не сопоставить это представление с ощущением в субъекте, то при согласовании этих обоих душевных состояний выигрывает *способность* представления в *целом*.

Суждение вкуса о предмете, обладающем внутренней целью, было бы чистым лишь в том случае, если бы тот, кто его высказывает, не обладал понятием об этой цели или в своем суждении абстрагировался от нее. Но тогда, несмотря на то, что он вынес правильное суждение вкуса о предмете как о свободной красоте, ему все-таки высказал бы порицание тот, кто рассматривает красоту только как сопутствующее свойство (то есть исходя из цели предмета); он обвинил бы его в отсутствии вкуса, хотя оба они, каждый по-своему, вынесли правильное суждение: один, основываясь на том, что дано в чувственном восприятии, другой — на том, что заключено в его мыслях. Посредством такого различения можно в ряде случаев примирить ценителей вкуса в их споре о красоте, показав им, что один судит о свободной красоте, другой — о сопутствующей, что один вынес чистое суждение вкуса, другой — прикладное.

§ 17

ОБ ИДЕАЛЕ КРАСОТЫ

Объективного правила вкуса, которое посредством понятий определило бы, что прекрасно, быть не может. Ибо всякое суждение из этого источника есть суждение эстетическое, то есть его определяющим основанием служит чувство субъекта, а не понятие объекта. Искать принцип вкуса, который посредством определенных понятий давал бы общий критерий прекрасного, — бесплодное занятие, ибо то, что ищут, невозможно и само по себе противоречиво. Всеобщая сообщаемость ощущения благорасположения или его отсутствия, причем такая, которая имеет место без понятия, единодушие, насколько

это возможно, у всех народов во все времена по поводу этого чувства в представлении об известных предметах, есть эмпирический, хотя и слабый, едва достаточный для предположения, критерий происхождения такого подтверждаемого примерами вкуса из глубоко скрытой, общей для всех людей основы единодушия в суждении о формах, в которых им даны предметы.

Поэтому считают, что некоторые продукты вкуса могут служить *образцом*; это не значит, что вкус может быть обретен посредством подражания другим. Ибо вкус должен быть своей собственной способностью; тот же, кто подражает образцу, обнаруживает, если ему удается его воспроизвести, умение, однако вкус обнаруживает лишь постольку, поскольку он способен судить об этом образце*. Из этого следует, что высший образец, первообраз вкуса, есть лишь идея, которую каждый должен создать в себе самом и, исходя из которой, ему надлежит судить обо всем, что есть объект вкуса, что служит примером суждения вкуса и даже о вкусе каждого. *Идея* означает, собственно говоря, понятие разума, а *идеал* — представление о единичном существе[18] как адекватном идее. Поэтому прообраз вкуса, который основан на неопределенной идее разума о неком максимуме, но может быть тем не менее представлен не посредством понятий, а лишь в единичном изображении, лучше называть идеалом красоты; мы им, правда, не обладаем, но стремимся создать его в себе. Однако этот идеал красоты будет лишь идеалом воображения именно потому, что он основан не на понятиях, а на изображении; способность же изображать есть воображение. Как же мы достигаем подобного идеала красоты? Априорно или эмпирически? А также: для какого рода красоты возможен идеал?

Прежде всего следует заметить, что красота, для которой надлежит искать идеал, должна быть красотой не *свободной*, а *фиксированной* понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объек-

* Образцы вкуса в области литературы и красноречия должны быть выражены на мертвом и ученом языке: первое — для того чтобы не претерпевать изменений, неизбежных в живых языках, когда благородные выражения становятся вульгарными, обычные устаревают, а созданные заново недолговечны; второе — для того чтобы в основе их лежала грамматика, не подверженная прихотливым изменениям моды и сохраняющая свои неизменные правила.

ту не совершенно чистого, а частично интеллектуализированного суждения вкуса. Другими словами, там, где при тех или иных основаниях суждения должен иметь место идеал, в основе должна лежать какая-либо идея разума по определенным понятиям, априорно определяющая цель, на которой основана внутренняя возможность предмета. Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной меблировки, прекрасного пейзажа невозможно. Невозможно и представить себе идеал красоты, обусловленной определенными целями, например, идеал прекрасного дома, прекрасного дерева, прекрасного сада и т. д., вероятно, потому, что цели здесь не вполне определены и фиксированы своим понятием и поэтому целесообразность почти так же свободна, как в *свободной* красоте. Лишь то, что имеет цель своего существования в самом себе, лишь *человек*, который способен сам определять посредством разума свои цели или, если он должен брать их из внешнего восприятия, все-таки может сопоставить их с существенными, всеобщими целями, а затем судить об этом сопоставлении с ними эстетически, — только *человек*, следовательно, способен быть идеалом *красоты*, так же как человечество в его лице в качестве интеллигенции единственно среди всех предметов мира способно быть идеалом *совершенства*.

Однако для этого необходимы два момента: *во-первых*, эстетическая *идея нормы*, которая есть единичное созерцание (воображения); она служит критерием суждения о человеке как предмете, принадлежащем к особому виду животных; *во-вторых*, *идея разума*, которая превращает цели человечества, в той мере, в какой они не могут быть представлены чувственно, в принцип суждения об образе человека; посредством этого суждения в явлении открываются цели человечества как его действие. Идея нормы должна брать элементы для образа животного особого рода из опыта, но величайшая целесообразность в его строении, которая может служить критерием эстетической оценки каждой особи этого рода, прообраз, как бы преднамеренно положенный в основу техники природы, которому адекватен только род в целом, но не отдельная особь, содержится лишь в идее того, кто выносит суждение, и эта идея со всеми ее пропорциями может быть в качестве эстетической идеи совершенно in concreto[19] изображена в виде образца. Для того, чтобы в некоторой

степени пояснить, как это происходит (ибо кто же может полностью выведать тайну природы?), попытаемся дать психологическое объяснение.

Следует заметить, что воображение, совершенно непонятным нам способом, может иногда не только возвращать знаки для понятий из далекого прошлого, но и воспроизводить вид и образ предмета из несказанного числа предметов различного или одного рода; более того, если душа стремится к сравнению, воображение, по всей вероятности, действительно может, хотя и недостаточно отчетливо для сознания, как бы накладывать один образ на другой и посредством конгруэнтности образов одного рода находить среднее, служащее всем им общей мерой. Кто-то видел тысячу взрослых мужчин. Если он хочет, сравнивая их, вынести суждение о нормальном росте мужчины, то воображение накладывает (как я полагаю) большое число образов (быть может, всю тысячу) друг на друга; и — если мне будет дозволено применить здесь аналогию с оптическим изображением — там, где большинство из них совпадает и где внутри контуров нанесена наиболее яркая краска, обозначится *средняя величина*, одинаково отдаленная как по высоте, так и по ширине от самых больших и самых маленьких фигур. Это и есть фигура красивого мужчины. (То же можно было бы получить механическим путем, сложив их высоту и ширину (и толщину) и разделив сумму на тысячу. Но воображение делает это посредством динамического эффекта, возникающего из многократного схватывания подобных образов органом внутреннего чувства.) Если для мужчины среднего роста таким же образом ищут голову средней величины, а для нее — нос средней величины и т. д., то этот образ будет лежать в основе идеи нормы красивого мужчины в той стране, где это сравнение производится; поэтому негр в своих эмпирических условиях будет иметь иную идею нормы для красоты образа, чем белый, китаец — иную, чем европеец. Так же обстоит дело с образом красивой лошади или собаки (определенной породы). Эта *идея нормы* не выведена из пропорций, взятых из опыта в качестве *определенных правил*; напротив, только исходя из этой идеи, возможны правила суждения. Она — парящий между всеми отдельными, самыми различными созерцаниями индивидов образ для всего рода, тот образ, который природа положила в качестве прообраза в основу своих порождений

данного вида, но ни в одной особи не сумела, как кажется, полностью достичь. Идея нормы отнюдь не полный *прообраз красоты* в данном роде, а только форма, составляющая непременное условие всякой красоты, только *правильность* в изображении рода. Она служит *правилом* — именно так воспринимали и знаменитого *Дорифора Поликлета* (правилом для своей породы может служить и корова Мирона)[20]. Именно поэтому в идее нормы и не может содержаться что-либо специфически характерное; ибо в противном случае она не была бы *идеей нормы* рода. Ее изображение нравится не красотой, а потому, что оно не противоречит ни одному условию, при соблюдении которого вещь такого рода только и может быть прекрасной. Подобное изображение лишь соответствует школьным правилам*.

От *идеи нормы* прекрасного отличен его *идеал*, который в соответствии с уже приведенными основаниями можно обрести лишь в *образе человека*. Здесь идеал состоит в выражении *нравственного*, без чего предмет не мог бы нравиться всем, причем позитивно (а не только негативно по своему изображению в соответствии со школьными правилами). Правда, зримое выражение нравственных идей, которые внутренне властвуют над человеком, может быть взято только из опыта; однако для того, чтобы сделать зримым в телесном выражении (как действия внутреннего мира) их связь со всем тем, что наш разум сочетает с нравственно добрым в идее высшей целесообразности, — доброту души, чистоту, силу или спокойствие и т. д., — необходимо, чтобы тот, кто хочет хотя бы только судить о них, а тем более выразить их, был

* Считается, что лицо человека с совершенно правильными чертами, которого художник попросил бы служить ему моделью, обычно совершенно невыразительно, поскольку в нем нет ничего характерного; следовательно, оно выражает скорее идею рода, чем специфические черты личности. Преувеличенная же характерность, то есть такая, которая нарушает идею нормы (целесообразности рода), называется *карикатурой*. Опыт учит нас также, что совершенно правильные черты лица отражают обычно лишь внутреннюю сущность среднего человека; быть может, потому (если допустить, что природа выражает во внешности пропорции внутреннего мира), что, когда ни один из задатков души не выходит за пределы пропорции, необходимой в свободном от недостатков человеке, не приходится ждать того, что называют *гением*, в котором природа как бы отказывается от своего обычного соотношения душевных сил в пользу какой-либо одной из них.

способен соединить чистые идеи разума с большой силой воображения. Правильность подобного идеала красоты доказывается тем, что он не разрешает примешивать чувственно привлекательное в благорасположение к его объекту и тем не менее допускает проявление большого интереса к нему; а это в свою очередь доказывает, что суждение на основе такого критерия никогда не может быть чисто эстетическим и что суждение, которое исходит из идеала красоты, не есть просто суждение вкуса.

Пояснение прекрасного,
выведенное из этого,
третьего момента

Красота есть форма *целесообразности* предмета, воспринимаемая в нем без *представления* о цели*.

ЧЕТВЕРТЫЙ МОМЕНТ
СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО МОДАЛЬНОСТИ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ К ПРЕДМЕТУ

§ 18

ЧТО ТАКОЕ МОДАЛЬНОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

О каждом представлении я могу сказать: *возможно* по крайней мере, что оно (в качестве познания) связано с удовольствием. О том, что я называю *приятным,* я говорю, что оно *действительно* доставляет мне удовольствие. О *прекрасном* же думают,

* Против этого объяснения можно было бы возразить, что существуют вещи, форму которых мы считаем целесообразной, хотя и не знаем цели этих вещей, например, часто извлекаемые из курганов каменные орудия с отверстием как бы для рукоятки; несмотря на то, что они явно свидетельствуют по своей форме о целесообразности и цель их не известна, мы не признаем их, исходя из этого, прекрасными. Однако уже одного того, что в них видят произведения искусства, достаточно для признания, что их вид связывают с определенным намерением или целью. Поэтому при созерцании их отсутствует какое бы то ни было благорасположение. Напротив, цветок, например тюльпан, считается прекрасным, потому что в восприятии его заключается известная целесообразность, которую мы в своем суждении не соотносим с целью.

что оно имеет *необходимое* отношение к благорасположению. Эта необходимость особого рода: не теоретическая объективная необходимость, когда априорно можно знать, что каждый *почувствует* такое благорасположение к предмету, названному мною прекрасным; и не практическая необходимость, когда посредством понятий чистой воли разума, служащей свободно действующим существам правилом, это есть необходимое следствие объективного закона и означает только, что мы должны просто (без какого-либо намерения) действовать определенным образом. Необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, может быть названа только необходимостью образца, то есть необходимостью для всех согласиться с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, установить которое невозможно. Поскольку эстетическое суждение не есть объективное и познавательное суждение, эта необходимость не может быть выведена из определенных понятий, и, следовательно, она не аподиктична. Тем более она не может быть выведена из всеобщности опыта (из общего согласия в суждениях о красоте данного предмета). Ибо дело не только в том, что опыт вряд ли дал бы нам достаточное число подтверждений, но и в том, что на основе эмпирических суждений не может быть выведено понятие необходимости этих суждений.

§ 19

СУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ, КОТОРУЮ МЫ ПРИПИСЫВАЕМ СУЖДЕНИЮ ВКУСА, ОБУСЛОВЛЕНА

Суждение вкуса предполагает согласие каждого; тот, кто называет что-либо прекрасным, считает, что каждый *должен* одобрить предлежащий предмет и также назвать его прекрасным. Следовательно, *долженствование* в эстетическом суждении, даже при наличии всех данных, которые требуются для суждения, высказывается лишь условно. Согласия каждого добиваются, поскольку имеют для этого общее для всех основание; на это согласие действительно можно было бы рассчитывать, если всегда быть уверенным, что данный случай правильно подведен под названное основание как правило для одобрения.

§ 20

УСЛОВИЕ НЕОБХОДИМОСТИ, ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СУЖДЕНИЕМ ВКУСА, ЕСТЬ ИДЕЯ ОБЩЕГО ЧУВСТВА

Если бы суждения вкуса располагали (подобно познавательным суждениям) определенным объективным принципом, тогда тот, кто выносит их по этому принципу, притязал бы на безусловную необходимость своего суждения. Если бы они были вообще лишены принципа, подобно суждениям чувственного вкуса, мысль об их необходимости вообще никому не приходила бы в голову. Следовательно, они должны располагать субъективным принципом, который только посредством чувства, а не посредством понятий, но все же общезначимо, определяет, что нравится и что́ не нравится. Подобный принцип можно рассматривать лишь как *общее чувство*, существенно отличающееся от здравого рассудка, который подчас также называют общим чувством (sensus communis), так как рассудок выносит суждения не на основании чувства, а всегда на основании понятий, хотя обычно только в качестве смутно представляемых принципов.

Следовательно, только допуская, что подобное общее чувство существует (под ним мы понимаем не внешнее чувство, а действие, проистекающее из свободной игры наших познавательных способностей), только, повторяю, допуская наличие подобного общего чувства, может быть вынесено суждение вкуса.

§ 21

МОЖНО ЛИ С ДОСТАТОЧНЫМ ОСНОВАНИЕМ ПРЕДПОЛАГАТЬ НАЛИЧИЕ ОБЩЕГО ЧУВСТВА

Познание и суждения вместе с сопутствующим им убеждением должны обладать всеобщей сообщаемостью, ибо в противном случае они не соответствовали бы объекту и были бы все просто субъективной игрой способностей представления, совершенно так, как того требует скептицизм. Однако для того, чтобы познание могло сообщаться, должно быть всеобще сообщаемо и душевное состояние, то есть настроенность познавательных способно-

стей к познанию вообще, а именно пропорция, требующаяся представлению (посредством которого нам дается предмет), чтобы возникло познание; без этого представления как субъективного условия познания познание как действие не могло бы возникнуть. Это в действительности и происходит каждый раз, когда данный предмет посредством чувств приводит в действие воображение для соединения многообразного, а оно приводит в действие рассудок для установления единства этого многообразия в понятиях. Однако эта настроенность познавательных способностей обладает в зависимости от различия данных объектов различной пропорцией. Тем не менее должна существовать такая пропорция, при которой это внутреннее отношение наиболее соответствует оживлению обеих душевных способностей (одной посредством другой) для познания (данных предметов) вообще, и эта настроенность может быть определена только чувством (не понятиями). Поскольку сама эта настроенность должна быть всеобще сообщаемой, должно быть всеобще сообщаемо и ее чувство (при данном представлении), поскольку же сообщаемость чувства предполагает общее чувство, то наличие его можно с полным основанием допустить; при этом нет необходимости исходить из психологических наблюдений; наличие общего чувства надлежит допустить как необходимое условие всеобщей сообщаемости нашего познания, что предполагается в каждой логике и в каждом принципе познания, если он не связан со скепсисом.

§ 22

НЕОБХОДИМОСТЬ ВСЕОБЩЕГО СОГЛАСИЯ, МЫСЛИМАЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА, ЕСТЬ СУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ, КОТОРАЯ ПРИ ПРЕДПОЛОЖЕНИИ ОБЩЕГО ЧУВСТВА ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ ОБЪЕКТИВНОЙ

Во всех суждениях, в которых мы признаем что-либо прекрасным, мы никому не дозволяем придерживаться иного мнения, несмотря на то, что основываем наше суждение не на понятиях, а только на нашем чувстве; следовательно, полагаем его в основу суждения не как частное, а как общее чувство. Это общее чувство не может быть для данной цели основано на опыте, ибо оно хочет давать право на суждения, в которых содержится долженст-

вование; оно не гласит: с нашим суждением *будет* согласен каждый; оно гласит: каждый *должен* согласиться с ним. Следовательно, общее чувство, в качестве примера суждения которого я привожу здесь мое суждение вкуса, приписывая ему тем самым значимость *образца,* есть просто идеальная норма, предполагая которую можно совпадающее с ней содержание и выраженное в нем благорасположение к объекту с полным правом считать правилом для каждого; хотя этот принцип лишь субъективен, он признается субъективно-всеобщим (необходимой для каждого идеей), и в той мере, в какой речь идет о единодушии различных лиц, выносящих суждения, он может, подобно объективному принципу, требовать всеобщего одобрения, если только при этом быть уверенным, что подведение под принцип совершенно правильно.

Эта неопределенная норма общего чувства действительно нами предполагается, что доказывается нашим притязанием на право выносить суждения вкуса. Существует ли в самом деле подобное общее чувство в качестве конститутивного принципа возможности опыта, или еще более высокий принцип разума делает его для нас лишь регулятивным принципом, чтобы создать в нас общее чувство для высших целей; следует ли считать вкус исконной и естественной способностью или лишь идеей некой искусственной способности, которую нам еще предстоит приобрести, так что суждение вкуса и его ожидание всеобщего согласия на самом деле есть лишь требование разума создать такое единодушие чувства, и долженствование, то есть объективная необходимость совпадения чувства каждого с каждым особым чувством другого означает лишь возможность прийти к такому согласию, а суждение вкуса служит лишь примером применения этого принципа. Все это мы здесь еще не хотим и не можем исследовать; теперь нам надлежит лишь разложить способность вкуса на его элементы, чтобы затем соединить их в идее общего чувства.

Пояснение прекрасного, выведенное из четвертого момента

Прекрасно то, что без понятия признается предметом *необходимого* благорасположения.

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ПЕРВОМУ РАЗДЕЛУ АНАЛИТИКИ

Подводя итог произведенному выше анализу, мы обнаруживаем, что все сводится к понятию вкуса — к тому, что вкус есть способность судить о предмете в его отношении со *свободной закономерностью* воображения. Поскольку в суждении вкуса воображение должно рассматриваться в его свободе, оно берется не как репродуктивное, подчиненное законам ассоциации, а как продуктивное и самодеятельное (как источник произвольных форм возможных созерцаний); и, хотя при схватывании данного предмета чувств оно связано с определенной формой объекта и, следовательно, не пребывает в свободной игре (как в полете фантазии), все-таки вполне можно понять, что предмет может дать ему именно такую форму, которая содержит соединение многообразного, какое воображение, будь оно свободно предоставлено самому себе, создало бы в согласии с *закономерностью рассудка* вообще. Однако то, что *воображение свободно* и вместе с тем все-таки само *закономерно,* то есть обладает автономией, есть противоречие. Ибо закон дает только рассудок. Если же воображение вынуждается действовать по определенному закону, то его продукт по своей форме, то, каким он должен быть, определяется понятиями; но тогда благорасположение вызовет, как показано выше, не прекрасное, а доброе (совершенство, правда, только формальное), и суждение не будет суждением вкуса. Следовательно, закономерность без закона и субъективное согласование воображения и рассудка без объективного согласования, при котором представление соотносилось бы с определенным понятием предмета, совместимы только со свободной закономерностью рассудка (которая называется также целесообразностью без цели) и со своеобразием суждения вкуса.

Критики вкуса приводят обычно в качестве самых простых и бесспорных примеров красоты геометрически правильные фигуры, такие, как круг, квадрат, куб и т. д.; между тем они именно потому и называются правильными, что их можно представить себе только как простое изображение определенного понятия, предписывающего этой фигуре правило (в соответствии с которым она только и возможна). Следовательно, одно из двух должно быть ошибочным: либо суждение критиков, приписывающее

мыслимым предметам красоту, либо наше суждение, согласно которому для красоты необходима целесообразность без понятия.

Вряд ли человеку нужен вкус, чтобы почувствовать большее благорасположение к кругу, чем к небрежному наброску, к равнобедренному и равноугольному четырехугольнику — большее, чем к косоугольному, неравнобедренному, как бы скрюченному; для этого достаточен обычный рассудок и совсем не нужен вкус. Там, где очевидно намерение судить, например, о величине площади или сделать понятным в делении отношение частей друг к другу и к целому, необходимы правильные, причем наиболее простые фигуры; и благорасположение возникает здесь не непосредственно от вида фигуры, а при мысли о возможности использовать ее для осуществления различных намерений. Комната, стены которой образуют косые углы, сад такого же типа, вообще всякое нарушение симметрии, будь то в животных (если они, например, одноглазы), в зданиях или клумбах, нам не нравится потому, что это нецелесообразно, не только практически для определенного использования этих вещей, но и для суждений о них, исходя из самых различных намерений; подобное не происходит в суждении вкуса, которое, если оно чисто, непосредственно связывает предмет благорасположения или его отсутствия с *созерцанием* предмета, не руководствуясь возможностью использовать его или какой-либо целью.

Правильность, которая ведет к понятию предмета, правда, необходимое условие (conditio sine qua non) для того, чтобы охватить предмет единым представлением и определить многообразие в его форме. Это определение есть цель познания; и по отношению к нему оно также всегда связано с благорасположением (которое сопутствует каждому, даже проблематичному намерению). Но тогда это просто одобрение решения, вытекающего из задачи, а не свободная, неопределенно своеобразная занятость душевных сил тем, что мы называем прекрасным, где рассудок служит воображению, а не воображение рассудку.

В вещи, возможной только как следствие намерения, в здании, даже в животном правильность, которая состоит в симметрии, должна выражать единство созерцания, сопутствующего понятию цели, и входит в познание. Там же, где должна выступать лишь свободная

игра способностей представления (но с условием, что при этом не будет нанесен ущерб рассудку), — в парках, в украшении комнат, в разного рода сделанной со вкусом утвари и т. п., правильности, которая представляется принуждением, по возможности избегают; поэтому в английских парках, в мебели стиля барокко вкус доводит свободу воображения едва ли не до гротеска, но в этот отказ от всякого принуждения правил полагают возможность того, что вкус достигнет в игре воображения своего высшего совершенства.

Все жестко правильное (приближающееся к математической правильности) содержит нечто противное вкусу: оно неспособно длительно занимать нас и, если оно явно не связано по своему намерению с познанием или определенной практической целью, вскоре наводит скуку. Напротив, то, чем воображение может играть непреднамеренно и целесообразно, всегда остается для нас новым и не надоедает. Марсден в своем описании Суматры замечает, что свободная красота природы повсюду окружает там зрителя и поэтому вскоре перестает привлекать его; между тем насаждения перца, где параллельно расположенные жерди, по которым вьются эти растения, образуют аллеи, вызывали его восхищение, когда он обнаруживал их в лесу. Из этого он делает вывод, что дикая, неправильная по своему виду красота нравится для разнообразия лишь тому, кто нагляделся на правильную красоту. Однако стоило ему пробыть среди этих насаждений перца день, чтобы понять: когда рассудок посредством правильности настраивается на порядок, в котором он всегда нуждается, предмет перестает его занимать и вскоре начинает тяготить воображение; напротив, природа, расточительная там в своем многообразии до пышности, не подчиненная никаким искусственным правилам, могла бы постоянно служить пищей его вкусу. Даже пение птиц, которое невозможно свести к каким-либо правилам музыки, содержит как будто большую свободу, а поэтому и в большей мере услаждает вкус, чем послушное всем правилам музыкального искусства пение людей, ибо последнее при частом и длительном повторении надоедает. Однако здесь мы, быть может, смешиваем наше расположение к веселью маленькой милой птички с красотой ее пения, так как совершенно точное воспроизведение этого пения (напри-

мер, щелканья соловья) представляется нам совершенно безвкусным.

Следует также отличать прекрасные предметы от красоты предметов, увиденных издали (которые из-за расстояния часто не могут быть отчетливо рассмотрены). В последнем случае вкус исходит, по-видимому, не столько из того, что воображение в данном случае *схватывает*, сколько из того, что служит ему поводом для *сочинительства*, то есть для фантазий, занимающих душу, постоянно возбуждаемой многообразием, воспринимаемым взором, как, например, при наблюдении за меняющимися образами огня в камине или в струящемся ручье, которые сами по себе нельзя назвать прекрасными, но они привлекательны для воображения, ибо способствуют его свободной игре.

КНИГА ВТОРАЯ
АНАЛИТИКА ВОЗВЫШЕННОГО

§ 23

ПЕРЕХОД ОТ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ О ПРЕКРАСНОМ К СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ

Общность прекрасного и возвышенного[21] состоит в том, что оба они нравятся сами по себе. А также в том, что оба они предполагают не чувственное и не логически определяющее суждение, а суждение рефлексии; следовательно, благорасположение зависит в обоих случаях не от ощущения, например, приятного и не от определенного понятия, как благорасположение к доброму; однако при этом оно все-таки соотнесено с понятиями, хотя и не определяется с какими; и, таким образом, благорасположение связано только с изображением или способностью изображения, посредством чего эта способность изображения или воображение рассматривается при данном созерцании в соответствии со *способностью* рассудка или разума давать *понятия* как нечто им содействующее. Поэтому оба суждения *единичны* и тем не менее объявляют себя общезначимы-

ми для каждого субъекта, хотя они и притязают только на чувство удовольствия, а не на познание предмета.

Однако бросаются в глаза и серьезные различия между прекрасным и возвышенным. Прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в ограничении; напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или в связи с ним представляется *безграничность,* к которой тем не менее примысливается ее тотальность; таким образом, прекрасное служит, по-видимому, для изображения неопределенного понятия рассудка, возвышенное — для такого же понятия разума. Следовательно, в первом случае благорасположение связано с представлением о *качестве,* во втором — с представлением о *количестве.* Второй вид благорасположения сильно отличается от первого и по своему характеру; если первое (прекрасное) ведет непосредственно к усилению жизнедеятельности и поэтому может сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения, то второе (чувство возвышенного) есть удовольствие, которое возникает лишь опосредствованно, а именно порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом, таким образом, вызывая растроганность, оно не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому возвышенное и несовместимо с привлекательностью; и поскольку душа не просто притягивается к предмету, но и отталкивается им, в благорасположении к возвышенному содержится не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение, и поэтому оно заслуживает названия негативного удовольствия.

Однако самое важное внутреннее отличие возвышенного от прекрасного состоит в следующем: если мы здесь прежде всего принимаем во внимание, что совершенно правильно, возвышенное в объектах природы (возвышенное в искусстве всегда ограничивается условием соответствия природе), то красота природы (самостоятельная) заключает в своей форме целесообразность, благодаря чему предмет как бы заранее предназначается для нашей способности суждения и, таким образом, сам по себе служит предметом благорасположения; напротив, то, что без всякого умствования, просто в схватывании, возбуждает в нас чувство возвышенного, хотя и может показаться нашей способности суждения по форме нецелесообразным, несоразмерным нашей способности изображения и как бы на-

сильственно навязанным нашему воображению, тем не менее предстает в суждении возвышенным.

Из этого сразу же следует, что, называя какой-либо *предмет природы* возвышенным, мы вообще выражаемся неправильно, хотя совершенно правильно называем многие из них прекрасными, ибо как можно выражать одобрение тому, что само по себе воспринимается как нецелесообразное? Мы можем только сказать, что предмет пригоден для изображения возвышенного, которое может быть обнаружено в душе; ибо возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в одной чувственной форме и относится лишь к идеям разума; хотя соответствующее им изображение невозможно, они именно вследствие этого несоответствия, которое может быть изображено чувственно, возбуждаются и проникают в душу. Так, огромный, разбушевавшийся океан не может быть назван возвышенным; его вид ужасен. И душа должна быть уже полна рядом идей, чтобы в подобном созерцании проникнуться чувством, которое само возвышенно; она побуждается оставить чувственность и заняться идеями, содержащими более высокую целесообразность.

Самостоятельная красота природы открывает нам технику природы, представляющую природу как систему, подчиненную законам, принцип которых мы не встречаем во всей нашей рассудочной способности, а именно законам целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям таким образом, что судить о них надлежит не только как о принадлежащих природе, с ее лишенным цели механизмом, но и как о допускающих аналогию с искусством. Следовательно, самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то, во всяком случае, наше понятие о природе — от понятия ее как простого механизма до понятия ее как искусства, что позволяет приступить к глубоким исследованиям возможности подобной формы. Однако в том, что мы обычно называем в природе возвышенным, нет ничего, что вело бы к особым объективным принципам и соответствующим им формам природы; именно в своем хаосе или в своем самом диком, лишенном всякой правильности беспорядке и опустошении природа, если она обнаруживает при этом свое величие и могущество, более всего возбуждает в нас идеи возвышенного. Из этого следует, что понятие возвышенного в

природе значительно менее важно и богато выводами, чем понятие прекрасного в ней, и что оно вообще свидетельствует совсем не о целесообразности в самой природе, а только о возможном *использовании* созерцаний природы для того, чтобы ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность. Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного — только в нас и в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе. Это очень важное предварительное замечание, полностью отделяющее идеи возвышенного от идеи целесообразности *природы* и превращающее теорию возвышенного в простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы, ибо в этой теории не представлена особая форма в природе, а лишь развивается целесообразное использование воображением своего представления о природе.

§ 24

О ДЕЛЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧУВСТВА ВОЗВЫШЕННОГО

Что касается деления моментов эстетического суждения о предметах по отношению к чувству возвышенного, то здесь аналитика может действовать по тому же принципу, который применялся в расчленении суждений вкуса. Ибо как суждение эстетической рефлектирующей способности суждения благорасположение к возвышенному должно быть так же, как благорасположение к прекрасному, по своему *количеству* общезначимым, по *качеству* — лишенным интереса, по *отношению* обладать субъективной целесообразностью, по *модальности* представлять ее как необходимую. Следовательно, метод не будет здесь отличаться от метода предшествующего раздела. Некоторое различие состоит в том, что там, где эстетическое суждение касалось формы объекта, мы начинали с исследования качества; здесь же, поскольку то, что мы называем возвышенным, может быть бесформенным, мы начинаем с количества как с первого момента эстетического суждения о возвышенном; основание для этого очевидно из предшествующего параграфа.

Однако для анализа возвышенного необходимо деление, в котором не нуждается анализ прекрасного, а именно деление на *математически возвышенное и динамически возвышенное.*

Ибо поскольку чувство возвышенного предполагает как свою отличительную особенность душевное *движение,* связанное с суждением о предмете — в отличие от него вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии спокойного созерцания — и об этом движении следует судить как об объективно целесообразном (так как возвышенное нравится), то посредством воображения возвышенное соотносится либо со *способностью познания,* либо со *способностью желания;* однако в том и другом случае суждение о целесообразности данного представления выносится применительно к этим *способностям* (без цели или интереса): первая прилагается объекту как *математическая,* вторая как *динамическая* настроенность воображения — поэтому объект представляется нам возвышенным этим двояким способом.

А. О МАТЕМАТИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ

§ 25

ПОЯСНЕНИЕ НАЗВАНИЯ ВОЗВЫШЕННОГО

Возвышенным мы называем то, что *абсолютно велико.* Однако быть большим и быть величиной — совершенно разные понятия (magnitudo и quantitas). Одно дело *просто* (simpliciter) *сказать:* нечто велико, и совсем другое сказать, что оно *абсолютно велико* (absolute, non comparative magnum). Второе есть то, *что велико сверх всякого сравнения.* Но что означает выражение: нечто велико, мало или средней величины? То, что этим обозначается, не есть чистое рассудочное понятие, тем более не чувственное понятие, а также и не понятие разума, поскольку оно не содержит никакого принципа познания. Следовательно, оно должно быть понятием способности суждения или происходить из него и полагать в основу субъективную целесообразность представления по отношению к способности суждения. Что некая вещь есть величина (quantum), познается из самой вещи без сравнения ее с дру-

гими, а именно когда множество однородного вместе составляет единое. Но для того чтобы установить, *какова* его величина, всегда необходимо в качестве меры нечто другое, которое также есть величина. Однако поскольку в суждении о величине дело не только во множестве (числе), но и в величине единицы (меры), а ее величина в свою очередь нуждается в чем-то другом в качестве меры, с чем ее можно сравнить, то мы видим, что определение величины явлений никогда не может дать абсолютного понятия величины, но всегда дает лишь сравнительное понятие.

Если я просто говорю: нечто велико, то создается впечатление, что я вообще не мыслю никакого сравнения, во всяком случае, не мыслю его с помощью объективной меры, ибо этим высказыванием не определяется, какова величина предмета. Однако, несмотря на то, что масштаб сравнения субъективен, суждение притязает на общее согласие. Такие суждения, как этот человек красив, он большого роста, не ограничиваются выносящим эти суждения субъектом, но, подобно теоретическим суждениям, требуют согласия каждого.

Однако поскольку суждением, которым нечто просто обозначается как большое, утверждается не только, что предмет имеет величину, но эта величина рассматривается как превосходящая величину многих других предметов того же рода, хотя определение этого превосходства и не дается, то в основу его полагается масштаб, который, как считают, может быть принят в качестве такового каждым; однако этот масштаб пригоден не для логического (математически определенного), а только для эстетического суждения о величине, ибо он лишь субъективно положен в качестве масштаба в основу суждения, рефлектирующего о величине. Этот масштаб может быть, впрочем, и эмпирическим, как, например, средний рост знакомых нам людей, средняя величина животных известного рода, деревьев, домов, гор и т. п.; он может быть и априорно данным масштабом, который из-за недостатков выносящего суждение субъекта ограничен субъективными условиями изображения in concreto, например, в области практического — величина какой-либо добродетели или свободы и справедливости в какой-либо стране, в области теоретической — степень правильности или неправильности произведенного наблюдения или измерения и т. д.

При этом знаменательно, что даже тогда, когда мы

совершенно не заинтересованы в объекте, то есть когда его существование нам безразлично, сама его величина, даже если объект рассматривается как бесформенный, способна вызвать благорасположение, которое может быть сообщено всем, следовательно, содержит сознание субъективной целесообразности в применении наших познавательных способностей; однако это — благорасположение, вызванное не объектом, как в суждении о прекрасном (потому, что здесь объект может быть бесформенным), где рефлектирующая способность суждения настроена целесообразно по отношению к познанию вообще, а расширением самого воображения.

Если (при названном выше ограничении) мы просто говорим о предмете: он велик, то это не математически определяющее, а чисто рефлектирующее суждение о представлении об этом предмете, субъективно целесообразное для известного применения наших познавательных способностей в оценке величины; в этом случае мы всегда связываем с представлением своего рода уважение, подобно тому, как с тем, что мы просто называем малым, — пренебрежение. Впрочем, суждение о вещах, больших или малых, распространяется на все, даже на все свойства вещей; поэтому мы даже красоту называем большой или малой; причину этого надо искать в следующем: что бы мы ни изображали (тем самым эстетически представляли) в созерцании по предписанию способности суждения, оно всегда есть явление, следовательно, количество.

Если же мы называем что-либо не просто большим, но совершенно, абсолютно, для любого намерения (вне всякого сравнения) большим, то есть возвышенным, то скоро становится ясно, что мы позволяем искать соответствующий ему масштаб не вне его, а только в нем. Перед нами величина, равная лишь самой себе. Из этого следует, что возвышенное надо искать не в вещах природы, а только в наших идеях — в каких, мы покажем в дедукции.

Это объяснение может быть выражено и таким способом: *возвышенно то, в сравнении с чем все остальное мало.* Из этого очевидно, что в природе не может быть ничего, каким бы большим мы его ни считали, что, рассмотренное в другом отношении, не могло бы быть сведено к бесконечно малому; и наоборот, — ничего столь малого, что в сравнении с еще меньшими масштабами не выросло бы для нашего воображения в мировую величину.

Телескопы дали нам обильный материал для первого замечания, микроскопы — для второго. Следовательно, что может быть предметом чувств, не следует называть возвышенным. Однако именно потому, что нашему воображению присуще движение в бесконечность, а нашему разуму — притязание на абсолютную тотальность как на реальную идею, само несоответствие этой идее нашей способности оценивать величину вещей чувственного мира пробуждает в нас чувство нашей сверхчувственной способности, вследствие чего оказывается, что велик не предмет чувств, а велико совершенно естественное использование способностью суждения некоторых предметов для того, чтобы вызвать последнее чувство, и каждое другое использование по сравнению с ним мало. Таким образом, возвышенным следует называть не объект, а духовную настроенность, вызванную неким представлением, занимающим рефлектирующую способность суждения.

Следовательно, к предыдущим формулам объяснения возвышенного мы можем добавить следующее: *возвышенно то, одна возможность мыслить которое доказывает способность души, превосходящую любой масштаб чувств.*

§ 26

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВЕЛИЧИНЫ ПРИРОДНЫХ ВЕЩЕЙ, ТРЕБУЮЩЕЙСЯ ДЛЯ ИДЕИ ВОЗВЫШЕННОГО

Определение величины посредством числовых понятий (или их знаков в алгебре) есть математическое определение, определение их величины просто в созерцании (по глазомеру) есть определение эстетическое. Определение понятия того, как *велико* что-либо, мы можем получить лишь с помощью чисел (во всяком случае, приближенно посредством уходящих в бесконечность числовых рядов), единица которых есть мера; и потому всякое логическое определение есть определение математическое. Однако так как мера должна быть величиной известной, то ее в свою очередь надлежит определить с помощью чисел, единицей которых должна служить другая мера, то есть определить опять-таки математически, и мы, таким образом, никогда не получим первую или основную меру, а

тем самым и определенное понятие о данной величине. Следовательно, определение величины основной меры должно состоять только в возможности непосредственно схватить ее с помощью созерцания и посредством воображения использовать для изображения числовых понятий; другими словами, всякое определение величины природных предметов в конечном итоге эстетично (то есть субъективно, а не объективно).

Для математического определения величины не существует наибольшего (ибо сила чисел уходит в бесконечность), но для эстетического определения величины наибольшее существует, и о нем я говорю: если оно рассматривается как абсолютная мера, больше которой субъективно (для субъекта, выносящего суждение) быть не может, оно содержит в себе идею возвышенного и создает ту растроганность, которую неспособно создать математическое определение величин посредством чисел (разве что в той мере, в какой эстетическая основная мера сохраняется живой в воображении); математическое определение всегда изображает лишь относительную величину посредством сравнения ее с другими величинами того же рода, эстетическое же определение — величину абсолютную, в той степени, в которой душа способна схватить ее в созерцании.

Для того, чтобы при созерцании принять в воображение какое-либо количество, используя его как меру или единицу в определении величины посредством чисел, необходимы два акта этой способности: *схватывание* (apprehensio) и *соединение* (comprehensio aesthetica). Со схватыванием дело обстоит просто, ибо оно может продолжаться до бесконечности, но соединение становится тем труднее, чем дальше продвигается схватывание, и вскоре достигает своего максимума, а именно наибольшей эстетической основной меры в определении величины. Ибо когда схватывание настолько продвинулось, что схваченные воображением вначале частичные представления чувственного созерцания уже начинают затухать по мере того, как воображение продолжает процесс схватывания, оно теряет на одной стороне столько же, сколько выигрывает на другой, и тогда соединение охватило то наибольшее, за пределы которого воображение выйти не может.

Это объясняет то, что Савари пишет в своих заметках

о Египте: чтобы ощутить все величие пирамид, к ним не надо подходить слишком близко, но не надо и отходить от них слишком далеко. Ибо если отойти слишком далеко, то части пирамиды (камни, лежащие друг на друге) воспринимаются лишь смутно и представление о них не оказывает воздействия на эстетическое суждение субъекта. Если же подойти слишком близко, то глазу требуется некоторое время, чтобы полностью охватить пирамиду, с ее основания до вершины; при этом всегда в какой-то степени затухают схваченные ранее части, прежде чем воображение успевает воспринять другие, и соединение никогда не бывает полным. Так же можно объяснить замешательство или своего рода растерянность, охватывающие, как утверждают, человека, впервые вступающего в собор святого Петра в Риме. У него возникает чувство несоразмерности его воображения идеям целого, препятствующее тому, чтобы он мог их изобразить; воображение достигло своего максимума и при попытке расширить его оно возвращается к себе, ощущая при этом растроганность и благорасположение.

Здесь я еще не буду говорить о причине этого благорасположения, связанного с тем представлением, от которого его меньше всего можно было бы ожидать, а именно с представлением, которое позволяет нам заметить несоразмерность, а следовательно, и субъективную нецелесообразность представления для способности суждения в определении величин; замечу только следующее: если эстетическое суждение должно быть *чистым* (*не смешанным с каким-либо телеологическим суждением* в качестве суждения разума) и должно служить примером, полностью соответствующим критике *эстетического* суждения, то следует обращаться не к возвышенному в произведениях искусства (например, к зданиям, колоннам и т. д.), где форму и величину определяет цель человека, не к природным вещам, *понятие которых уже предполагает определенную цель* (например, у животных, обладающих в природе определенным назначением), а к дикой природе (и здесь только поскольку она сама по себе не привлекает или волнует действительной опасностью) лишь в той степени, в какой она обладает величиной. Ибо в представлении такого рода в природе не содержится ничего необычайного (а также великолепного или ужасного); воспринимаемая величина может

возрастать до любой степени, если только воображение способно соединить ее в единое целое. Предмет *необычаен,* если он своей величиной уничтожает цель, составляющую его понятие. *Колоссальным* же называют просто изображение такого понятия, которое едва ли не слишком велико для всякого изображения (граничит с относительно необычайным), так как цель — изображение понятия затрудняется тем, что созерцание предмета почти превышает нашу способность восприятия. Между тем для того, чтобы чистое суждение о возвышенном было эстетическим, а не смешанным с каким-либо суждением рассудка или разума, оно не должно иметь в качестве своего определяющего основания цель объекта.

* * *

Поскольку всему тому, что должно нравиться рефлектирующей способности суждения без интереса, надлежит содержать в своем представлении субъективную и в качестве таковой общезначимую целесообразность, причем здесь в основе суждения не лежит (как в прекрасном) целесообразность *формы* предмета, то возникает вопрос: какова же эта целесообразность и посредством чего она предписывается в качестве нормы, чтобы служить основанием общезначимого благорасположения в определении величины, причем в таком определении, которое доходит даже до несоразмерности нашей способности воображения изобразить понятие величины?

В соединении, необходимом для представления о величине, воображение само, не наталкиваясь на какие-либо препятствия, движется в бесконечность; рассудок же ведет его с помощью числовых понятий, для которых воображение должно дать схему; и хотя в этом процессе, связанном с логическим определением величины, есть нечто объективно целесообразное в соответствии с понятием цели (как в каждом измерении), но ничего такого, что могло бы быть целесообразным и привлекательным для эстетического суждения. В этой преднамеренной целесообразности нет также ничего, что заставило бы доводить величину меры и тем самым *соединения* множества в одно созерцание до границы способности воображения, до того предела, которого оно способно достигать в своих изображениях. Ибо в определении величин рассудком (в арифмети-

ке) ничего не меняется от того, доводят ли соединение единств до числа 10 (в десятичной системе) или только до 4 (в четверичной), а дальнейшее образование величин производят посредством сложения или, если количество дано в созерцании, в схватывании прогрессивно (не в соединении) в соответствии с принятым принципом прогрессии. В этом математическом определении величин рассудок одинаково удовлетворен и обслужен независимо от того, избирает ли воображение в качестве единицы величину, которую можно охватить одним взглядом, например, фут или руту[22], или немецкую милю, или даже диаметр земного шара, схватывание которых возможно, но соединение в созерцании воображения невозможно (невозможно посредством comprehensio aesthetica, хотя и возможно посредством comprehensio logica в числовом понятии). В обоих случаях логическое определение величины беспрепятственно уходит в бесконечность.

Однако душа внемлет голосу собственного разума, который для всех данных величин, даже таких, которые никогда не могут быть полностью схвачены, хотя (в чувственном представлении) о них судят как о полностью данных, требует тотальности, тем самым соединения в *одном* созерцании, а для всех членов возрастающего в прогрессии числового ряда — *изображения*, не изымая из этого требования даже бесконечное (пространство и истекшее время), более того, делает неизбежным мыслить это бесконечное (в суждении обыденного разума) как *целиком* (в своей тотальности) *данное*.

Бесконечное велико абсолютно (не только сравнительно). В сравнении с ним все остальное (из величин того же рода) мало. Но — и это самое главное — даже только возможность мыслить его как *целое* свидетельствует о такой способности души, которая превосходит все масштабы чувств. Ибо для этого потребовалось бы соединение, которое предоставляло бы в качестве единицы масштаб, имеющий определенное, выраженное в числах отношение к бесконечному, что невозможно. Для того, чтобы *суметь хотя бы мыслить* без противоречия бесконечное, человеческой душе требуется способность, которая сама должна быть сверхчувственной. Ибо только посредством такой способности и ее идеи ноумена, который сам не допускает созерцания, но положен в основу созерцания мира как явления в качестве субстрата, бесконечное чувственного

мира *целиком* охватывается в чистом интеллектуальном определении величины *под* понятием, хотя и в математическом определении *посредством числовых понятий* оно никогда не может мыслиться целиком. Даже способность мыслить бесконечное сверхчувственного созерцания как данное (в его интеллигибельном субстрате) превосходит все масштабы чувственности и велико даже по сравнению со способностью математического определения; конечно, не в теоретическом отношении для познавательной способности, но в качестве расширения души, ощущающей себя способной выйти за пределы чувственности в другом (практическом) отношении.

Следовательно, возвышенна природа в тех ее явлениях, созерцание которых заключает в себе идею ее бесконечности. Это возможно лишь при несоразмерности даже величайшего стремления нашего воображения определить величину предмета. Что касается математического определения величины, то воображение справляется здесь с любым предметом и может предоставить ему достаточную меру, так как числовые понятия рассудка могут с помощью прогрессии привести любую меру в соответствие с каждой данной величиной. Следовательно, только в *эстетическом* определении величины стремление к соединению превосходит способность воображения, только в нем чувствуется желание понять прогрессивное схватывание как целое созерцания и одновременно воспринять несоразмерность этой неограниченной в своем продвижении способности требованию найти с минимальным усилием рассудка пригодную основную меру и использовать ее для определения величины. Подлинная неизменная основная мера природы — это ее абсолютное целое, которое в ней как в явлении есть соединенная бесконечность. Но так как эта основная мера — само себе противоречащее понятие (из-за невозможности абсолютной тотальности бесконечного прогресса), то величина объекта природы, на которую воображение бесплодно растратило всю свою способность к соединению, должна привести понятие природы к сверхчувственному субстрату (лежащему в ее основе и одновременно в основе нашей способности мыслить); этот субстрат превышает по своей величине всякий чувственный масштаб и поэтому позволяет считать *возвышенным* не предмет, а нашу душевную способность при определении этого предмета.

Следовательно, так же как эстетическая способность суждения в своем суждении о прекрасном соотносит воображение в его свободной игре с *рассудком*, чтобы оно могло прийти в соответствие с его *понятиями* вообще (без их определения), она в суждении о предмете как о возвышенном соотносит ту же способность с *разумом*, чтобы субъективно соответствовать его *идеям* (не определяя каким), то есть создать душевную настроенность, сообразную той — и совместимую с той, — к которой привело бы влияние определенных идей (практических) на чувство.

Из этого следует также, что истинную возвышенность надлежит искать только в душе того, кто выносит суждение, а не в объекте природы, суждение о котором вызывает эту настроенность. Да и кто назовет возвышенным бесформенные скопления гор, в диком беспорядке вздыбленные друг над другом, с их глыбами льда, или мрачное бушующее море и т. д.? Но душа чувствует себя возвысившейся в собственном суждении, когда она, предаваясь при их созерцании, совершенно независимо от их формы, власти воображения и приведенного с ним в связь, хотя и без определенной цели, разума, лишь расширяющего воображение, обнаруживает, что вся мощь воображения все-таки несоразмерна идеям разума.

Примерами математически возвышенного в природе при ее созерцании могут служить все те случаи, когда воображению в качестве меры (для сокращения числовых рядов) дается не большее числовое понятие, а большая единица. Дерево, которое мы определяем в сравнении с человеческим ростом, дает масштаб для определения величины горы; а если такая гора высотой, скажем, с милю, она может служить единицей для числа, выражающего величину диаметра земного шара, чтобы сделать его наглядным; диаметр же земного шара может служить такой единицей для известной нам планетной системы; планетная система — для системы Млечного Пути и неизмеримого числа таких систем млечных путей под названием туманных звезд, которые, вероятно, также составляют подобную систему, — все это не позволяет нам предполагать здесь какие-либо границы. Возвышенное в эстетическом суждении о столь неизмеримом целом зависит не столько от величины числа, сколько от того, что мы в своем продвижении обнаруживаем все большие единицы; этому

способствует систематическое деление мироздания, которое все время представляет нам грандиозное в природе малым, по существу же, представляет нам наше воображение во всей его безграничности, а с ним и природу, исчезающе малым в сопоставлении с идеями разума, когда оно хочет дать изображение, соответствующее этим идеям.

§ 27

О ХАРАКТЕРЕ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ В СУЖДЕНИИ О ВОЗВЫШЕННОМ

Чувство несоответствия нашей способности достижению идеи, *которая для нас закон*, есть *уважение*. Идея охватывания каждого данного нам явления созерцанием — это идея, заданная нам законом разума, не признающего никакой иной определенной, значимой для каждого и неизменной меры, кроме абсолютно целого. Однако наше воображение даже в величайшем своем напряжении обнаруживает по отношению к соединению данного предмета в целое созерцания (тем самым для изображения идеи разума) свои границы и свое несоответствие этому, но вместе с тем и свое назначение достигнуть соответствия этой идее как закону. Следовательно, чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, которое мы приписываем объекту природы посредством своего рода подстановки (смешения уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте), что делает для нас наглядным превосходство связанного с разумом назначения наших познавательных способностей над высшей способностью чувственности.

Чувство возвышенного есть, таким образом, чувство неудовольствия от несоответствия воображения в эстетическом определении величины определению посредством разума и вместе с тем удовольствие от соответствия именно этого суждения о несоразмерности величайшей чувственной способности идеям разума, ибо стремление к ним все-таки служит нам законом (разума); и это относится к нашему назначению — считать все то грандиозное, что содержится для нас в природе в качестве предметов чувств, малым по сравнению с идеями разума и то, что возбуждает в нас чувство этого сверхчувственного назначения, соот-

ветствует этому закону. Величайшее стремление воображения в изображении единства для определения величин есть отношение к чему-то *абсолютно большому*, следовательно, отношение к закону разума, предписывающему принять в качестве высшей меры величин только это абсолютно большое. Таким образом, внутреннее восприятие несоответствия всякого чувственного масштаба определению величин разумом есть согласие с его законами, и неудовольствие, возбуждающее в нас чувство нашего сверхчувственного назначения, согласно которому целесообразно считать любой масштаб чувственности несоответственным идеям разума, есть тем самым удовольствие.

Представляя возвышенное в природе, душа ощущает себя *взволнованной*, тогда как при эстетическом суждении о прекрасном она находится в состоянии *спокойного* созерцания. Эту взволнованность можно (особенно в ее первые минуты) сравнить с потрясением, то есть быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта. Чрезмерное для воображения (до пределов которого оно доводится при схватывании созерцания) — как бы пропасть, в которой оно боится потеряться; однако для идеи разума о сверхчувственном такое стремление воображения не чрезмерно, а закономерно, тем самым в такой же мере притягательно, в какой это для чувственности было отталкивающим. Само суждение остается при этом всегда лишь эстетическим, поскольку оно, не обладая в качестве основания определенным понятием объекта, представляет лишь субъективную игру душевных способностей (воображения и разума) — даже посредством самого их контраста — как гармоническую. Ибо, так же как в суждении о прекрасном, воображение и *рассудок* посредством своего согласия создают субъективную целесообразность, воображение и *разум* создают ее здесь посредством противоречия друг другу, а именно возбуждают в нас чувство, что мы обладаем чистым самостоятельным разумом или способностью к определению величин; это превосходство может стать наглядным лишь в проявлении недостаточности той способности, которая в изображении величин (чувственно воспринимаемых предметов) сама безгранична.

Измерение пространства (как схватывание) есть одновременно и его описание, тем самым объективное движение в воображении и прогресс; напротив, соединение мно-

жества в единство, не мысли, а созерцания, последовательно схватываемого в мгновение, есть регресс, который вновь снимает условие времени в прогрессе воображения и делает наглядным *одновременность существования.* Следовательно, это соединение (так как последовательность во времени — условие внутреннего чувства и созерцания) есть субъективное движение воображения, посредством которого оно совершает насилие над внутренним чувством, и это насилие должно быть тем заметнее, чем больше количество соединяемого воображением в созерцании. Следовательно, стремление ввести меру величин в единичное созерцание, схватывание чего требует значительного времени, есть способ представления, который, рассмотренный субъективно, нецелесообразен, но объективно требуется для определения величины и тем самым целесообразен; при этом, однако, именно то насилие, которому воображение подвергает субъекта, рассматривается *для всего назначения души* как целесообразное.

Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия эстетической способностью суждения о предмете, которое вместе с тем представляется в нем как целесообразное; это возможно благодаря тому, что наша собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности того же субъекта, и душа может эстетически ее оценить, лишь осознав эту неспособность.

В логическом определении величин невозможность достигнуть когда-либо абсолютной тотальности посредством прогресса в измерении вещей чувственного мира во времени и пространстве была признана объективной, то есть невозможностью *мыслить* бесконечное как целиком данное, а не только субъективно, то есть как неспособность схватить его, поскольку в этом случае совершенно не принимается во внимание степень соединения в созерцание в качестве меры, а все зависит от числового понятия. Однако в эстетическом определении величин числовое понятие должно отпасть или быть изменено, и для этого определения целесообразно лишь соединение, произведенное воображением для единицы меры (тем самым избегая понятия законов о последовательном создании понятий величины). Если величина достигает едва ли не крайней степени нашей способности к соединению в одно созерцание, а воображение все-таки призывается числовыми

величинами (по отношению к которым мы сознаем нашу способность безграничной) к эстетическому соединению в бóльшую единицу, то мы ощущаем себя в душе в эстетическом отношении как бы заключенными в известные границы; но неудовольствие по поводу необходимого расширения воображения для приведения его в соответствие с тем, что в способности нашего разума безгранично, а именно с идеей абсолютного целого, тем самым нецелесообразность способности воображения для идей разума и их пробуждения, все-таки представляется целесообразной. Но именно благодаря этому само эстетическое суждение становится субъективно целесообразным для разума в качестве источника идей, то есть такого интеллектуального соединения, для которого всякое эстетическое соединение мало, и предмет в качестве возвышенного воспринимается с удовольствием, возможным только посредством неудовольствия.

В. О ДИНАМИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ

§ 28

О ПРИРОДЕ КАК МОГУЩЕСТВЕ

Могущество — это способность преодолевать большие препятствия. Оно называется *властью*, если преодолевает сопротивление того, что и само обладает могуществом. Природа, рассматриваемая в эстетическом суждении как могущество, не имеющее над нами власти, *динамически возвышенна.*

Для того чтобы мы считали природу динамически возвышенной, ее следует представлять себе как возбуждающую страх (хотя не каждый предмет, возбуждающий страх, признается нашим эстетическим суждением возвышенным). Ибо в эстетическом суждении (без понятия) о превосходстве над препятствиями можно судить только по величине сопротивления. То, чему мы стремимся оказать сопротивление, есть зло, и, если мы обнаруживаем, что наша способность для этого недостаточна, оно становится предметом страха. Следовательно, в эстетическом суждении природа может рассматриваться как могущество, тем

самым как динамически возвышенная, лишь постольку, поскольку в ней видят предмет страха.

Однако можно считать предмет *страшным*, не испытывая страха перед ним, если мы судим о нем только *мысля* такой случай, когда мы захотели бы оказать ему сопротивление и всякое сопротивление оказалось бы совершенно тщетным. Так, добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха, ибо такого человека не беспокоит мысль, что он когда-либо захочет сопротивляться Богу и его заветам. Однако в каждом подобном случае, который он сам по себе не может считать невозможным, он признает Бога грозным.

Тот, кто испытывает страх, не может судить о возвышенном в природе, так же как не может судить о прекрасном тот, кто пребывает во власти склонностей и желаний. Первый избегает вида предмета, который внушает ему трепет, так как испытывать благорасположение при страхе, если он подлинен, невозможно. Поэтому приятное ощущение при избавлении от трудности есть *радость*. Избавление же от опасности вселяет радость и намерение никогда больше этой опасности не подвергаться; неприятно даже вспоминать о таком ощущении, а тем более искать повод для его повторения.

Нависшие над головой, как бы угрожающие скалы, громоздящиеся на небе грозовые тучи, надвигающиеся с молнией и громами, вулканы с их разрушительной силой, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, разбушевавшийся океан, падающий с громадной высоты водопад, образуемый могучей рекой, и т. д. превращают нашу способность к сопротивлению в нечто совершенно незначительное по сравнению с их могуществом. Однако чем страшнее их вид, тем более он притягивает нас, если только мы в безопасности; и мы охотно называем эти предметы возвышенными, потому что они возвышают наши душевные силы над их обычным средним уровнем и позволяют нам обнаруживать в себе совершенно новую способность к сопротивлению, которая порождает в нас мужество померяться силами с кажущимся всевластием природы.

Ибо так же как в неизмеримости природы и недостаточности нашей способности обрести масштаб, пропорциональный определению величины ее *области*, мы обнаружили, правда, свою ограниченность, но одновременно

обнаружили в способности нашего разума другой нечувственный масштаб, который подчиняет себе саму эту бесконечность как единицу и по сравнению с которым все в природе мало, тем самым нашли в своей душе превосходство над природой даже в ее неизмеримости, — так и непреодолимость ее могущества, заставляя нас, правда, ощутить в качестве природных существ нашу физическую беспомощность, одновременно открывает в нас способность судить о себе как о независимых от природы и наше превосходство над ней; на этом основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, на которое может посягать природа вне нас и которому может угрожать опасность; при этом человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы покориться этой власти. Таким образом, в нашем эстетическом суждении природа выступает как возвышенная не потому, что она вызывает страх, а потому, что она взывает к нашей силе (которая не есть природа), чтобы мы считали то, о чем мы заботимся (имущество, здоровье и жизнь), незначительным и поэтому видели бы в ее могуществе (которому мы в этом отношении, конечно, подчинены) не такую власть для нас и нашей личности, перед которой нам следовало бы склониться, когда речь идет о наших высших интересах и о необходимости утверждать их или отказаться от них. Следовательно, природа называется здесь возвышенной потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, когда душа может ощутить возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой.

Эта самооценка ничего не теряет от того, что ощутить подобное одухотворяющее благорасположение мы можем, только находясь в безопасности; будто, если угроза опасности несерьезна, с возвышенностью нашей духовной способности (как может показаться) дело обстоит не так уж серьезно. Благорасположение связано здесь лишь с обнаруживающимся в подобном случае *назначением* нашей духовной способности, зачатки которой имеются в нашей природе; развитие же ее и упражнение предоставляется нам и есть наша обязанность. В этом и заключена истина, как бы человек, доводя до этого свою рефлексию, ни осознавал свою действительную беспомощность в настоящем.

Этот принцип кажется, правда, надуманным и резо-

нерским, тем самым выходящим за пределы эстетического суждения; однако наблюдение над человеком доказывает обратное, а также то, что этот принцип может лежать в основе самых обыденных суждений, хотя это и не всегда осознается. Ибо что же вызывает даже у дикаря наибольшее восхищение? Человек, который не пугается, ничего не страшится, следовательно, не уклоняется от опасности и решительно, с величайшей осмотрительностью берется за дело. Даже при самом высоконравственном состоянии общества сохраняется это преимущественное уважение к воину, с той разницей, что от него требуют также всех добродетелей мирного времени — мягкости, сострадания и даже должной заботы о самом себе, именно потому, что в этом познают непобедимость его духа перед лицом опасности. Поэтому, сколько бы ни спорили, сравнивая государственного деятеля и полководца, о том, кто из них заслуживает большего уважения, эстетическое суждение решает в пользу второго. Даже война, если она ведется в соответствии с установленным порядком и с соблюдением гражданских свобод, таит в себе нечто возвышенное и делает образ мыслей народа, который ведет ее таким образом, тем возвышеннее, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять; напротив, длительный мир способствует обычно господству торгового духа, а с ним и низкого корыстолюбия, трусости и изнеженности и принижает образ мыслей народа.

Такому толкованию понятия возвышенного в той мере, в какой это связывается с могуществом, как будто противоречит, что в непогоде, урагане, землетрясении и т. п. мы обычно представляем себе Бога во гневе, но вместе с тем и в его возвышенности, хотя представлять себе при этом превосходство нашей души над действиями и, как кажется, даже над намерениями подобного могущества было бы глупостью и одновременно святотатством. По-видимому, здесь душевная настроенность, которая уместна при явлении подобного предмета и обычно бывает связана с его идеей при такого рода свершениях в природе, выражается не в чувстве возвышенности нашей природы, а в покорности, подавленности и чувстве полного бессилия. В религии вообще распростертость, поклонение с опущенной головой, с выражением уничижения и страха в жестах и голосе считается единственно подобающим поведением в присутствии божества; большинство народов приняло

это поведение и сохраняет его до сих пор. Однако такая душевная настроенность сама по себе совсем не обязательно связана с идеей *возвышенности* религии и ее предмета. Человек, который действительно боится, имея на то в себе причину, поскольку сознает, что в силу своих порочных убеждений он погрешил против могущества, воля которого неодолима и вместе с тем справедлива, находится отнюдь не в том душевном состоянии, которое позволяет ему восхищаться величием Бога; для этого необходимо расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение. Только тогда, когда человек сознает в себе искреннюю, богоугодную настроенность, действия такого могущества способны пробудить в нем идею возвышенности этого существа, поскольку он сознает в себе самом соответствующую этой воле возвышенность настроенности, а это поднимает его над страхом перед подобными действиями природы, которые он уже не рассматривает как проявления гнева Божия. Даже смирение как беспощадное суждение о своих недостатках, которые в других случаях при сознании своих добрых намерений легко могут быть оправданы слабостью человеческой природы, есть возвышенная душевная настроенность, свободно предающаяся страданию, испытываемому от сделанных самому себе упреков, чтобы таким образом постепенно искоренить их причину. Только в этом внутреннее отличие религии от суеверия; суеверие порождает в душе не благоговение перед возвышенным, а страх и трепет перед могущественным существом, чьей воле испуганный человек сознает себя подчиненным, не испытывая должного почтения к нему; из этого может возникнуть только стремление снискать благосклонность высшего существа, подольститься к нему, а не религия, связанная с добрым образом жизни.

Следовательно, возвышенность содержится не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе в той мере, в какой мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и природой вне нас (поскольку она на нас влияет). Все, что вызывает в нас такое чувство — к этому относится и *могущество* природы, возбуждающее наши силы, — называется (хотя и в переносном смысле) возвышенным; и, лишь предполагая в нас эту идею и в связи с ней, мы способны достигнуть идеи возвышенности того существа, которое вызывает в нас

глубокое благоговение не только своим могуществом, проявляемым им в природе, но в еще большей степени заложенной в нас способностью судить о природе без страха и мыслить наше назначение в том, чтобы возвышаться над ней.

§ 29

О МОДАЛЬНОСТИ СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ

Существует бесчисленное множество вещей прекрасной природы, в суждении о которых мы приписываем каждому человеку согласие с нами и действительно можем, не опасаясь серьезно ошибиться, этого согласия ждать; что же касается нашего суждения о возвышенном в природе, то здесь не так легко рассчитывать на согласие с нами других. Ибо для того, чтобы вынести суждение об этом превосходстве предметов природы, нужна, как кажется, значительно бóльшая культура не только эстетической способности суждения, но и познавательных способностей, которые лежат в ее основе.

Настроенность души к чувству возвышенности требует ее восприимчивости к идеям; ведь именно в несоответствии природы этим идеям, следовательно, лишь при предпосылке этого несоответствия и напряжения воображения в его усилии рассматривать природу как схему для идей, состоит то, что отпугивает чувственность и вместе с тем притягивает нас; ибо в этом несоответствии заключена власть, осуществляемая разумом над чувственностью, для того чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и позволить ей заглянуть в бесконечное, которое для нее — бездна. В самом деле без развития нравственных идей то, что мы, подготовленные к тому культурой, называем возвышенным, покажется необразованному человеку лишь пугающим. В проявлениях власти природы, в их разрушительности и грандиозном масштабе их могущества, по сравнению с которыми его силы превращаются в ничто, он увидит лишь трудности, опасности и беды, окружающие человека, попавшего под их власть. Так, некий добрый и в остальном вполне разумный савойский крестьянин, не задумываясь,

называл (как рассказывает господин де Соссюр) всех любителей покрытых ледниками гор глупцами. Впрочем, кто знает, так ли уж он не прав, если такой любитель гор подвергает себя опасностям, которые его там ждут, только для развлечения, как большинство путешественников, или для того, чтобы потом давать патетические описания своих подвигов? В намерение же господина де Соссюра входило дать людям знания, а возвышающие душу ощущения, которые испытал этот замечательный человек, он сообщил своим читателям как бы дополнительно.

Однако то, что суждение о возвышенном в природе требует известной культуры (в большей степени, чем суждение о прекрасном), не означает, что оно создано культурой и введено в общество лишь в качестве конвенциональности; напротив, его основа заключена в природе человека, в том, чего вместе со здравым рассудком можно ждать и что требовать от каждого, а именно — в задатках чувства идей (практических), то есть морального чувства.

На этом основана необходимость согласия других с нашим суждением о возвышенном, которую мы уже включаем в наше суждение. Подобно тому, как человека, остающегося равнодушным в своем суждении о предмете природы, который мы считаем прекрасным, мы обвиняем в недостатке *вкуса*, о человеке, не взволнованном тем, что нашему суждению представляется возвышенным, мы говорим, что он лишен *чувства*. Того и другого мы требуем от каждого человека и предполагаем их у него, если он обладает некоторой культурой; разница лишь в том, что первого, поскольку способность суждения соотносит воображение с рассудком, как дающим понятия, мы требуем от каждого без исключения; второго же, поскольку в нем способность суждения соотносит воображение с разумом как способностью создавать идеи, мы требуем лишь при субъективной предпосылке (которую мы, однако, считаем себя вправе предполагать у каждого), а именно при наличии у человека морального чувства, и тем самым сообщаем необходимость и этому эстетическому суждению.

В этой модальности эстетических суждений, а именно в необходимости, на которую они притязают, заключен главный момент критики способности суждения. Ибо именно модальность указывает на наличие в них априорного принципа и изымает их из области эмпирической психологии — где они были бы погребены под чувствами удо-

вольствия и страдания (лишь сопровождаемые ничего не говорящим эпитетом *более тонкого* чувства), — чтобы ввести их, а посредством них и способность суждения в класс суждений и способностей, в основе которого лежат априорные принципы, и в качестве таковых перевести в трансцендентальную философию.

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ОБЪЯСНЕНИЮ ЭСТЕТИЧЕСКИХ РЕФЛЕКТИРУЮЩИХ СУЖДЕНИЙ

По отношению к чувству удовольствия предмет должен быть отнесен к *приятному, прекрасному, возвышенному* или *абсолютно доброму* (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Приятное в качестве движущей силы вожделений всегда однотипно, какого бы происхождения оно ни было и каким бы различным по своей специфике ни было представление (чувства и ощущения в объективном рассмотрении). Поэтому в суждении о влиянии приятного на душу значение имеет только количество привлекательного (действующего одновременно или последовательно), как бы масса ощущения приятного; следовательно, оно может быть понято только через *количество*. Приятное не связано с культурой и относится лишь к наслаждению. Напротив, *прекрасное* требует представления о качестве объекта, которое также может быть понято и сведено к понятиям (хотя в эстетическом суждении оно к ним не сводится); оно связано с культурой, поскольку одновременно учит обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия. *Возвышенное* состоит лишь в отношении, в котором выносится суждение о пригодности чувственно воспринятого в представлении о природе для возможного его сверхчувственного применения. *Абсолютно доброе*, о котором субъективно судят по вызываемому им чувству (объект морального чувства) как об определимости сил субъекта посредством представления об *абсолютно принудительном* законе, отличается в первую очередь *модальностью*, основанной на априорных понятиях необходимости, в которой содержится не только *притязание* на одобрение, но и требование его от каждого; само по себе оно относится, правда, не к эстетической, а к чисто интеллектуальной способности суждения и при-

писывается не природе, а свободе, и не в просто рефлектирующем, а в определяющем суждении. Но *определимость субъекта* этой идеей, причем субъекта, который может ощущать в себе *препятствия* со стороны своей чувственности, но одновременно воспринимать их как *модификацию своего состояния* и превосходство над чувственностью посредством преодоления этих препятствий, то есть моральное чувство, — настолько родственна эстетической способности суждения и ее *формальным условиям*, что может придать закономерному поступку, совершенному из чувства долга, эстетичность, то есть возвышенность и даже красоту; при этом моральное чувство не теряет своей чистоты, что невозможно, если полагать моральное чувство в естественную связь с приятным.

Если резюмировать исследование обоих видов эстетического суждения, то из него последуют два кратких пояснения:

Прекрасно то, что нравится в простом суждении (следовательно, не посредством чувственного ощущения в соответствии с понятием рассудка). Из этого непосредственно следует, что оно должно нравиться независимо от какого бы то ни было интереса.

Возвышенно то, что непосредственно нравится в силу своего противодействия чувственным интересам.

То и другое в качестве объяснений эстетических общезначимых суждений имеет отношение к субъективным основаниям, а именно, с одной стороны, чувственности, содействуя созерцательному рассудку, с другой — выступая против нее, но для целей практического разума, и все-таки оба они, соединенные в одном субъекте, целесообразны по отношению к моральному чувству. Прекрасное учит нас любить что-либо, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить его даже вопреки нашему (чувственному) интересу.

Возвышенное можно описать таким образом: оно — предмет (природы), *представление о котором побуждает душу мыслить недосягаемость природы как изображение идей.*

В буквальном понимании и логическом рассмотрении идеи не могут быть изображены. Однако когда мы расширяем нашу эмпирическую способность представления (математически или динамически) для созерцания природы, к этому неизбежно присоединяется разум как способ-

ность абсолютной тотальности и независимости и создает, правда тщетное, стремление души сделать чувственные представления соответствующими идеям. Это стремление и чувство недостижимости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в использовании воображения для ее сверхчувственного назначения и заставляет нас субъективно *мыслить* саму природу в ее тотальности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя объективно создать это изображение мы не можем.

Ибо вскоре мы замечаем, что природа в пространстве и времени совершенно лишена безусловности, а тем самым и абсолютной величины, которую требует даже самый обыденный разум. Именно это напоминает нам, что мы имеем дело лишь с природой как явлением и что оно должно рассматриваться только как изображение природы самой по себе (которую разум имеет в идее). Эта идея сверхчувственного, которую мы не можем точнее определить и, следовательно, не можем *познать* природу как изображение этой идеи, а можем только *мыслить*, вызывается в нас предметом, при эстетическом суждении о котором воображение напрягается до своего предела, будь то предел расширения (математически) или предел его власти над душой (динамически), так как оно основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за пределы воображения (на моральном чувстве), по отношению к которому представление о предмете рассматривается как субъективно целесообразное.

В самом деле, чувство возвышенного в природе невозможно мыслить, не связав с ним ту настроенность души, которая близка настроенности к моральному; и, хотя непосредственное удовольствие от прекрасного в природе также предполагает и культивирует известную *широту* образа мыслей, то есть независимость благорасположения от чисто чувственного наслаждения, — свобода при этом все-таки представляется в большой степени в *игре*, чем подчиненной законному *делу*, что составляет подлинный характер человеческой нравственности, где разум должен подвергнуть чувственность насилию; разница заключается в том, что в эстетическом суждении о возвышенном это насилие представляется произведенным самим воображением в качестве орудия разума.

Поэтому благорасположение к возвышенному в природе

лишь *негативно* (в прекрасном же оно *позитивно*), а именно есть чувство того, что воображение лишается свободы (причем совершено это им самим), ибо оно определяется целесообразно не по закону эмпирического применения, а по другому закону. Благодаря этому оно получает расширение и *могущество* большее, чем то, которым оно жертвует; однако основание этой мощи остается скрытым от него самого, тогда как жертву или лишение, а вместе с ним и причину, которой оно подчинено, оно *чувствует*. *Удивление*, граничащее со страхом, ужас и священный трепет, охватывающий человека при виде вздымающихся гор, глубоких бездн с клокочущей в них водой, мрачных, приглашающих к грустному раздумью пустынь и т. д., не есть, если человек ощущает себя при этом в безопасности, действительный страх, а лишь попытка переместиться в это состояние воображением, чтобы почувствовать силу той способности, которая связывает возбужденное в душе волнение со спокойным ее состоянием, и таким образом ощутить свое превосходство над природой в нас самих, а тем самым и над природой вне нас, поскольку она может оказывать влияние на наше самочувствие. Ибо по закону ассоциации воображение делает наше состояние удовлетворенности зависимым от физических причин, но именно оно есть по принципам схематизма способности суждения (следовательно, в подчинении свободе) орудие разума и его идей, а в качестве такового — могущество, способное утверждать нашу независимость от влияния природы — снижать до малого то, что представляется в ней великим, и, таким образом, полагать абсолютно великое только в своем (субъекта) собственном назначении. Эта рефлексия эстетической способности суждения, направленная на то, чтобы возвыситься до соразмерности разуму (только без определенного понятия о нем), все-таки представляет предмет субъективно целесообразным посредством объективного несоответствия между воображением — в его величайшем расширении — и разумом.

Здесь вообще следует обратить внимание на то, о чем уже было упомянуто выше, а именно, что в трансцендентальной эстетике способности суждения речь должна идти только о чистых эстетических суждениях, следовательно, примерами здесь не должны служить те прекрасные или возвышенные предметы природы, которые пред-

полагают понятие цели; ибо в противном случае целесообразность была бы либо телеологической, либо основанной только на ощущениях предмета (наслаждении или страдании) и, таким образом, в первом случае — не эстетической, во втором — не чисто формальной целесообразностью. Следовательно, называя вид звездного неба *возвышенным*, не следует полагать в основу суждения о нем понятия о мирах, населенных разумными существами, а светлые точки, которые, как мы видим, покрывают пространство над нами, — считать солнцами этих существ, движущимися по весьма целесообразно установленным орбитам, а просто видеть звездное небо, огромный всеохватывающий свод; и именно с этим представлением мы должны связывать возвышенность, которую придает этому предмету чистое эстетическое суждение. Так же, взирая на океан, мы не должны мыслить его, исходя из всевозможных обогативших нас знаний (которые не содержатся в непосредственном созерцании), например как обширное царство водных существ, как громадный резервуар, который, испаряясь, наполняет воздух необходимыми земле облаками, или как стихию, которая, разделяя части света друг от друга, вместе с тем делает возможным тесное общение между ними; ибо все это дает лишь телеологические суждения; океан следует воспринимать так, как это делают поэты, в зависимости от того, каким он предстает в данный момент; если он спокоен — зеркальной гладью воды, ограниченной только небосводом; если же он неспокоен — бездной, грозящей все поглотить, но и в этом случае возвышенным. То же следует сказать о возвышенном и прекрасном в человеке, глядя на которого мы не должны обращаться к понятиям целей как определяющим основаниям суждений о том, *для чего* существуют все его члены, и не допускать, чтобы соответствие этим целям влияло на наше (тогда уже не чистое) эстетическое суждение; хотя требование, чтобы они не противоречили этим понятиям, служит, конечно, необходимым условием и эстетического благорасположения. Эстетическая целесообразность есть закономерность способности суждения в ее *свободе*. Благорасположение к предмету зависит от отношения, в которое мы полагаем наше воображение; необходимо только, чтобы оно и само по себе поддерживало свободное занятие души. Напротив, если суждение определяется чем-либо другим, чувствен-

ным ощущением или рассудочным понятием, оно будет, правда, закономерным, но уже не будет суждением *свободной* способности суждения.

Поэтому если говорят об интеллектуальной красоте или возвышенности, то, *во-первых*, эти выражения не вполне правильны, поскольку это — виды эстетических представлений, которые, если бы мы были только чистыми интеллигенциями[23] (или мысленно приписывали бы себе это качество), вообще не могли бы в нас присутствовать; *во-вторых*, хотя то и другое в качестве предметов интеллектуального (морального) благорасположения, правда, может быть соединено с благорасположением эстетическим, поскольку они *не основаны* на интересе, но вместе с тем такое соединение затрудняется тем, что они должны *вызывать* интерес; а это, чтобы в эстетическом суждении изображение соответствовало благорасположению, возможно только посредством чувственного интереса, который связывается с ним в изображении, что повредило бы интеллектуальной целесообразности и лишило бы ее чистоты.

Предмет чистого и безусловного интеллектуального благорасположения есть моральный закон в его могуществе, которое он осуществляет в нас, властвуя над всеми *предшествующими ему движущими силами* души и над каждой из них в отдельности; а так как это могущество может эстетически проявиться, собственно говоря, только в жертвах (что есть лишение, хотя и ради внутренней свободы, но вместе с тем открывает в нас бездонную глубину этой сверхчувственной способности с ее уходящими в непредвиденное последствиями), то благорасположение с эстетической стороны (по отношению к чувственности) негативно, то есть противоречит этому интересу, рассматриваемое же с интеллектуальной стороны, оно позитивно и связано с интересом. Из этого следует, что интеллектуальное само по себе целесообразно (морально), доброе должно в эстетическом суждении представляться не столько прекрасным, сколько возвышенным и что оно вызывает скорее чувство уважения (презирающего привлекательность), чем любви и доверительной склонности; происходит это потому, что человеческая природа достигает соответствия этому доброму не сама по себе, а лишь посредством насилия, которое разум совершает над чувственностью. И наоборот, то, что мы называем возвышенным в природе вне нас или в нас

(например, известные аффекты), представляется только как могущество души, способной посредством моральных принципов подняться над *рядом* препятствий чувственности, и тем самым вызывает интерес.

На этом я хотел бы несколько остановиться. Идея доброго в соединении с аффектом называется *энтузиазмом*. Это состояние души кажется возвышенным, причем настолько, что обычно даже утверждают, будто без него невозможно совершить ничего великого. Однако аффект* всегда слеп либо в выборе своей цели, либо, даже если эта цель дана разумом, в ее осуществлении; аффект есть то душевное движение, которое лишает нас способности обдумать основоположения, чтобы в соответствии с ними определить себя. Следовательно, он никоим образом не может заслужить благорасположение разума. Эстетический энтузиазм, правда, возвышен, поскольку он есть напряжение сил посредством идей, вызывающих порыв души, который действует сильнее и длительнее, чем импульс посредством чувственных представлений. Но (что представляется странным) даже отсутствие аффектов (apatheia, phlegma in significatu bono) в душе, следующей своим неизменным принципам, также, причем в превосходной степени, возвышенно, потому что оно одновременно имеет на своей стороне благорасположение чистого разума. Только такого рода душевное состояние называется *благородным*; это выражение применяется и к вещам, например к зданию, одежде, стилю, манерам и т. п., в тех случаях, когда они вызывают не столько *удивление* (аффект при представлении о новизне, превосходящей ожидание), сколько *восхищение* (удивление, не прекращающееся и при утрате новизны), что происходит, когда идеи непреднамеренно и безыскусственно совпадают в их изображении с эстетическим удовлетворением.

Каждый *энергичный* аффект (возбуждающий сознание

* *Аффекты* по своей специфике отличны от *страстей*. Первые относятся только к чувству; вторые связаны со способностью желать и представляют собой склонности, которые затрудняют или делают невозможной всякую определимость произвола основоположениями. Первые бурны и непредвзяты, вторые — продолжительны и обдуманны; так, неудовольствие в качестве гнева — аффект, в качестве ненависти (жажды мщения) — страсть. Она никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть названа возвышенной, ибо если в аффекте свобода души тормозится, то в страсти она устраняется.

того, что наши силы способны преодолеть любое сопротивление — animi strenui[24]) *эстетически возвышен*, например, гнев, даже отчаяние (*возмущенное*, но не *малодушное*). В *расслабляющем* аффекте, превращающем само стремление противодействовать в предмет неудовольствия (animum languidum[25]), в самом по себе нет ничего *благородного*, но он может быть отнесен к прекрасному чувственного характера. Поэтому *растроганность*, которая может достигнуть силы аффекта, также очень различна по своему характеру. Она бывает *мужественной* и бывает *нежной*. Последняя в тех случаях, когда она доходит до аффекта, вообще ни к чему не пригодна; склонность к ней называется *сентиментальностью*. Сострадание, отвергающее утешение, или то, которому мы преднамеренно отдаемся, свидетельствует, если оно касается придуманных бед, представляющихся посредством обмана фантазии действительными, о мягкой, но вместе с тем слабой душе — в ней есть прекрасная сторона, она может быть названа склонной к фантазии, но не преисполненной энтузиазмом. Романы, слезливые пьесы, плоские нравственные предписания, которые поверхностно занимаются убеждениями, называемыми (хотя и неправильно) благородными, в действительности делают сердце слабым и бесчувственным по отношению к строгому требованию долга, неспособным ни питать уважение к достоинству человека в нашем лице, ни к правам людей (нечто совершенно иное, чем их счастье) и вообще следовать твердым принципам; даже религиозное учение, призывающее для того, чтобы снискать милость Божию, к раболепному, низкому поведению и лести, отказывающееся вместо того, чтобы пробудить в нас смелую решимость, попытаться использовать свои силы, которые мы при всей нашей слабости еще сохраняем, для преодоления дурных склонностей, от всякого доверия к нашей собственной способности сопротивляться злу в нас — ложное смирение, усматривающее единственный способ быть угодным высшему существу в презрении к себе, в плаксивом лицемерном раскаянии и в чисто пассивном состоянии души, плохо согласуется с тем, что можно отнести к красоте, а уж тем более к возвышенности души.

Но и бурные душевные движения, связывают ли их под названием назидательности с идеями религии или,

как относящиеся только к культуре, с идеями, представляющими общественный интерес, не могут, какое бы напряжение воображения они ни вызывали, претендовать на честь *возвышенного* изображения, если они не оставляют в душе такую настроенность, которая, хотя и косвенным образом, влияет на сознание человеком своей силы и решимости стремиться к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному). Ибо в противном случае все эти виды растроганности превращаются только в своего рода *моцион*, к которому охотно прибегают, видя в нем пользу для здоровья. Приятная усталость, которая следует за такой будоражащей игрой аффектов, создает наслаждение хорошим самочувствием, вызванным восстановленным в нас равновесием жизненных сил; в конечном счете оно не отличается от того, что так нравится сластолюбцам Востока, заставляющим разминать свое тело, мягко сжимать и сгибать свои мускулы и суставы; разница лишь в том, что там движущий принцип находится большей частью в нас, здесь полностью вне нас. Подчас человек полагает, что проповедь настроила на высокий лад его душу, между тем в ней ничего не было построено (не была построена система добрых максим), или что трагедия сделала его лучше, тогда как он просто рад, что счастливо избежал скуки. Следовательно, возвышенное всегда должно быть связано с *образом мыслей*, то есть с максимами, которые способствуют тому, что интеллектуальное и идеи разума обретают превосходство над чувственностью.

Не следует опасаться, что чувство возвышенного утратит что-либо от такого отвлеченного способа изображения, которое применительно к чувственному совершенно негативно; ибо воображение, хотя оно и не находит никакой опоры за пределами чувственного, ощущает себя безграничным именно благодаря такому устранению его границ; эта отвлеченность есть, следовательно, изображение бесконечного, которое именно поэтому может быть только негативным, но при этом все-таки расширяет душу. Быть может, в иудейской книге законов нет ничего более возвышенного, чем заповедь: Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли, и т. д. Одна эта заповедь

может объяснить энтузиазм, который еврейский народ в эпоху развития своей нравственной культуры испытывал к своей религии, когда он сравнивал себя с другими народами; этим может быть объяснена и гордость, внушаемая магометанством. То же относится и к представлению о моральном законе и способности в нас к моральности. Совершенно напрасно опасение, будто, если мы лишим ее всего того, что связано с чувствами, в ней будет содержаться лишь холодное, безжизненное одобрение без всякой движущей силы или трогательности; наоборот, там, где чувства больше ничего не видят перед собой, где остается лишь несомненная неугасимая идея нравственности, скорее окажется необходимым умерить порыв неограниченного воображения, чтобы не дать ему возвыситься до энтузиазма, чем, опасаясь бессилия этих идей, искать помощь в картинах и детских пособиях. Поэтому-то власти охотно разрешали щедро снабжать религии подобными атрибутами, пытаясь таким образом избавить своих подданных от усилий, но вместе с тем и лишить их способности распространять свои душевные силы за пределы произвольно отведенных им границ, чтобы, придав им пассивность, легче управлять ими.

Напротив, чистое, возвышающее душу негативное изображение нравственности именно потому, что оно лишь негативное, не ведет к опасной *экзальтации*, которая состоит в иллюзии, будто можно *увидеть нечто за всеми границами чувственности*, то есть грезить, руководствуясь принципами (безумствовать на основе разума), ибо *непостижимость* идеи *свободы* полностью пресекает путь ко всякому позитивному изображению; моральный же закон в нас сам по себе есть достаточно и изначально определяющий закон, и он даже не разрешает нам искать определяющее основание вне его. Если энтузиазм может быть сравнен с *безумием*, то *экзальтацию* можно сравнить с *безрассудством*, причем последнее менее всего совместимо с возвышенным, поскольку оно смешно в своих бесплодных грезах. В энтузиазме как аффекте воображение безудержно, в экзальтации как укоренившейся, погруженной в себя страсти — оно лишено правил. Первый — преходящая случайность, которая иногда может поразить даже самый здравый рассудок, вторая — болезнь, которая его разрушает.

Простота (безыскусственная целесообразность) есть как бы стиль природы в возвышенном, а следовательно, и стиль нравственности, и — второй (сверхчувственной) природы; нам известны только ее законы, но мы не в состоянии созерцанием достичь той сверхчувственной способности в нас самих, в которой содержится основа этого законодательства.

Следует также заметить, что, хотя благорасположение к прекрасному, так же как и благорасположение к возвышенному, не только заметно отличается от других эстетических суждений всеобщей *сообщаемостью*, но и обретает благодаря этому качеству интерес для общества (в котором оно может быть сообщено), однако и *обособление от общества* считается возвышенным, если оно покоится на идеях, выходящих за пределы всякого чувственного интереса. Довольствоваться самим собой, то есть не нуждаться в обществе, не будучи при этом нелюдимым, то есть не избегать общества, есть нечто приближающееся к возвышенному, подобно каждому преодолению потребностей. Напротив, избегать людей из *мизантропии*, ненавидя их, или из антропофобии (боязни людей), опасаясь их как врагов, скверно и достойно презрения. Существует, правда, мизантропия (с недостаточным основанием называемая таковой), склонность к которой укореняется с возрастом в душе многих благомыслящих людей; в том, что касается *доброжелательности*, в ней филантропии достаточно, но в результате длительного печального опыта она далека от того, чтобы люди всегда *нравились* подобным мизантропам. Об этом свидетельствует склонность к уединению, фантастическая мечта провести свою жизнь в отдаленном поместье или (свойственные молодым людям) грезы о счастливой жизни в кругу небольшой семьи на маленьком, неизвестном остальному миру острове — что столь умело используют романисты и авторы робинзонад. Неискренность, неблагодарность, несправедливость, ребяческие цели, которые мы считаем важными и великими и в стремлении достичь которых люди причиняют друг другу всевозможное зло, — все это настолько противоречит идее того, чем люди могли бы быть, если бы захотели, и горячему желанию видеть их лучшими, что, дабы не возненавидеть их, поскольку любить их невозможно, отказ от всех радостей общественной жизни представляется лишь незначительной жертвой. Эта печаль, не по поводу бед,

которые судьба посылает другим (причина этой печали симпатия), а по поводу тех, в которых люди виновны сами (такая печаль основана на антипатии в основоположениях), возвышенна, поскольку она основана на идеях, тогда как первая может считаться лишь прекрасной. Столь же глубокомысленный, сколь основательный Соссюр говорит в описании своего путешествия в Альпах о Бономе, одной из савойских гор: «Там царит какая-то *пошлая печаль*». Следовательно, ему была известна и *интересная* печаль, которая возникает при виде пустынной местности, куда люди охотно бы переселились, чтобы ничего больше не слышать и не знать о мире, и которая должна быть все-таки не столь негостеприимна, чтобы предложить людям крайне тяжелое существование. Я высказываю это замечание, желая лишь напомнить, что и грусть (не подавляющая печаль) может быть отнесена к *здоровым аффектам*, если она основана на моральных идеях; если же она основана на симпатии и в качестве таковой выражает сочувствие, то относится лишь к *расслабляющим аффектам*. Цель этого замечания — привлечь внимание к душевной настроенности, которая возвышенна лишь в первом случае.

С проведенным здесь трансцендентальным рассмотрением эстетических суждений можно сравнить физиологические исследования, разработанные Бёрком и многими глубокомысленными людьми в нашей среде, чтобы увидеть, куда ведет чисто эмпирическое рассмотрение возвышенного и прекрасного. Бёрк*, который по праву может быть назван самым значительным исследователем в этом направлении, приходит на этом пути к выводу (с. 223 его труда), «что чувство возвышенного основано на инстинкте самосохранения и на *страхе*, то есть на страдании; поскольку оно не доходит до действительного расшатывания частей тела, оно порождает движения, которые, очищая тонкие или грубые сосуды от опасной или затрудняющей их функционирование закупорки, способны возбудить приятные ощущения, правда, не удовольствие, а своего рода приятный трепет, некоторое успокоение, смешанное со страхом». Прекрасное, которое он основывает

* По немецкому переводу его сочинения: Философские исследования о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. Рига, Гарткнох, 1773[26].

на любви (исключая из этого желание), он сводит (с. 251—252) «к сокращению, расслаблению и вялости телесных фибр, тем самым к размягчению, растворению, изнеможению, упадку, угасанию, замиранию от наслаждения». И это объяснение он подтверждает теми случаями, когда воображение возбуждает в нас чувство прекрасного и возвышенного, соединяясь не только с рассудком, но и с чувственным ощущением. В качестве психологических наблюдений этот анализ феноменов нашей души прекрасен и дает богатый материал для излюбленных исследований эмпирической антропологии. Нельзя также отрицать, что все наши представления, будут ли они объективно только чувственными или полностью интеллектуальными, субъективно могут быть связаны с наслаждением или страданием, как бы незаметно это ни было, ибо все они аффицируют чувство жизни и ни одно из них, поскольку оно есть модификация субъекта, не может быть безразличным; более того, *наслаждение* и *страдание*, как утверждал Эпикур, в конце концов всегда телесны, независимо от того, исходят ли они из воображения или из рассудочных представлений, так как жизнь без чувства, воспринимаемого телесным органом, есть лишь сознание своего существования, но не хорошее или дурное самочувствие, то есть ощущение стимулирования или торможения жизненных сил, ибо душа сама по себе есть целиком жизнь (сам принцип жизни), и препятствия или стимулы следует искать вне души, но все-таки в самом человеке, тем самым в соединении с его телом.

Если же благорасположение к предмету полагать полностью в том, что он доставляет наслаждение привлекательностью или трогательностью, то нельзя ждать от *другого*, что он согласится с тем эстетическим суждением, которое вынесли *мы*; ибо в этом случае каждый с полным правом обращается только к своему личному чувству. Но тогда полностью прекращается и всякая проверка вкуса, если только не рассматривать пример, который другие приводят из-за случайного совпадения их суждений, как *веление* одобрения, — принцип, которому мы, вероятно, стали бы противиться, ссылаясь на естественное право подчинять суждение, непосредственно основанное на собственном состоянии, своему чувству, а не чувству других.

Следовательно, если суждение вкуса необходимо следует считать не *эгоистическим*, а плюралистическим по

своей внутренней природе, то есть само по себе, а не исходя из примеров, которые приводятся другими в качестве свидетельств их вкуса, если рассматривать его как достойное того, чтобы каждый был с ним согласен, то в основе его должен лежать (объективный или субъективный) априорный принцип, достичь которого невозможно посредством выявления эмпирических правил изменений души, ибо они дают лишь знание того, как выносится суждение, но не предписывают, какое суждение следует выносить, и притом так, чтобы веление было *безусловным*, как это предполагают суждения вкуса, *непосредственно* соединяя благорасположение с представлением. Следовательно, эмпирическое рассмотрение эстетических суждений всегда может служить началом, подготавливающим материал для более углубленного изыскания; трансцендентальное же исследование этой способности возможно и существенно связано с критикой вкуса. Ибо без априорных принципов критики невозможно было бы судить о вкусах других и выносить о них хотя бы с некоторой видимостью права одобрительные и уничтожающие суждения.

Дальнейшее об аналитике эстетической способности суждения содержит

ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ

§ 30

ДЕДУКЦИЯ[27] ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ О ПРЕДМЕТАХ ПРИРОДЫ ДОЛЖНА БЫТЬ НАПРАВЛЕНА НЕ НА ТО, ЧТО МЫ НАЗЫВАЕМ В НЕЙ ВОЗВЫШЕННЫМ, А ТОЛЬКО НА ПРЕКРАСНОЕ

Притязание эстетического суждения на общезначимость для каждого субъекта нуждается в качестве суждения, которое должно быть основано на каком-либо априорном принципе, в дедукции (то есть легитимации притязания); эта дедукция должна быть присоединена к объяснению суждения, когда речь идет о благорасположении или неблагорасположении к форме объекта. Таковы суждения вкуса о прекрасном в природе.

В этом случае целесообразность имеет свое основание в объекте и его форме, хотя эта целесообразность и не указывает на отношение объекта к другим объектам в соответствии с понятиями (для познавательного суждения),

а вообще касается только схватывания формы в той мере, в какой она оказывается тождественной *способности* понятий и способности их изображения (что тождественно их схватыванию) в душе. Поэтому и по поводу прекрасного в природе можно задать ряд вопросов, которые касаются причины этой целесообразности ее форм; например, как объяснить, что природа столь расточительно повсюду насаждает красоту, даже на дне океана, куда очень редко проникает взор человека (для которого ведь только и может быть целесообразным прекрасное), и т. п.

Только возвышенное в природе, если мы выносим о нем чисто эстетическое суждение, не связанное с понятиями совершенства как объективной целесообразности, — ибо в этом случае оно было бы телеологическим суждением, — может, будучи совершенно лишенным формы и образа, все-таки рассматриваться как предмет чистого благорасположения и обладать субъективной целесообразностью данного представления; и тогда возникает вопрос, можно ли требовать для эстетического суждения такого рода, кроме объяснения того, что в нем мыслится, еще и дедукцию его притязания на какой-либо (субъективный) априорный принцип.

Ответ на это гласит, что, говоря о возвышенном в природе, мы выражаемся не вполне правильно и приписывать его следует, по существу, образу мышления или, вернее, его основанию в человеческой природе. Схватывание лишенного формы и целесообразности предмета служит лишь поводом осознать это, и мы только *пользуемся* предметом таким субъективно целесообразным способом, но не рассматриваем его как таковой *сам по себе* и по его форме (как бы species finalis accepta, non data[28]). Поэтому наше объяснение суждений о возвышенном в природе было одновременно и их дедукцией. Ибо, анализируя в них рефлексию способности суждения, мы обнаружили целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть априорно положено в основу способности ставить цели (в основу воли) и поэтому само априорно целесообразно; а это и составляет дедукцию, то есть оправдание притязания подобного суждения на всеобщую и необходимую значимость.

Следовательно, нам предстоит искать лишь дедукцию суждений вкуса, то есть суждений о красоте вещей природы, и тем самым решить задачу всей эстетической способности суждений в целом.

§ 31

О МЕТОДЕ ДЕДУКЦИИ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

Обязательное требование дедукции, то есть подтверждения правомерности суждений определенного рода, предъявляется лишь тогда, когда суждение притязает на необходимость; это относится и к тому случаю, когда оно требует субъективной всеобщности, то есть согласия каждого; между тем оно не познавательное суждение, а лишь суждение об удовольствии или неудовольствии от данного предмета, то есть выражает притязание на значимую для всех и каждого субъективную целесообразность, которая не должна основываться на понятиях вещи, поскольку данное суждение есть суждение вкуса.

Поскольку мы в последнем случае имеем не познавательное суждение — ни теоретическое, которое посредством рассудка полагает в основу понятие *природы* вообще, ни (чистое) практическое, которое полагает в основу в качестве априорно данного разумом понятие *свободы*, — и, следовательно, должны оправдать по его априорной значимости не суждение, которое представляет, что вещь есть, и не то, что я должен для создания ее совершить, то способности суждения надлежит вообще показать только *общезначимость единичного* суждения, которое выражает субъективную целесообразность эмпирического представления о форме предмета, чтобы объяснить, как возможно, чтобы предмет нравился только в суждении (без чувственного ощущения или понятия), и что так же, как суждение о предмете для *познания* вообще, обладает общими правилами, благорасположение каждого тоже может считаться правилом для всех остальных.

Если эта общезначимость основана не на собирании голосов и обращении к другим с вопросом об их способе ощущения, а как бы на автономии каждого в его суждении о чувстве удовольствия (от данного представления), то есть на его собственном вкусе, но при этом не выводится из понятий, то подобное суждение — а суждение вкуса в самом деле таково — содержит двоякую логическую особенность: *во-первых*, априорную общезначимость, и все-таки не логическую всеобщность на основе понятий, а всеобщность единичного суждения; *во-вторых*, необходимость (которая всегда должна покоиться на априорных

основаниях), однако не зависящую от априорных доказательств, представление о которых могло бы превратить признание, ожидаемое суждением вкуса от каждого, в вынужденное.

Выявление этих логических особенностей, которые отличают суждение вкуса от всех познавательных суждений, — если мы сначала отвлечемся здесь от всего его содержания, а именно от чувства удовольствия, и будем только сравнивать эстетическую форму с формой объективных суждений, как это предписывает логика, — окажется достаточным для дедукции этой своеобразной особенности. Мы хотим прежде всего остановиться на этих характерных свойствах вкуса, пояснив их примерами.

§ 32

ПЕРВАЯ ОСОБЕННОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

Суждение вкуса определяет свой предмет как вызывающий благорасположение (как прекрасный), притязая на согласие *каждого*, как будто это суждение объективно.

Сказать: этот цветок прекрасен — равносильно тому, чтобы повторить за ним его собственное притязание на благорасположение каждого. У него нет оснований притязать на то, что его аромат приятен. Одних этот аромат восхищает, для других он невыносим. Что же можно еще предположить, если не то, что красоту следует считать свойством самого цветка, которое сообразуется не с различием умов и чувств, но из которого надлежит исходить, чтобы судить о нем? И все же дело обстоит не так. Ибо суждение вкуса состоит именно в том, что, называя вещь прекрасной, оно исходит только из тех ее свойств, благодаря которым она сообразуется со способом нашего восприятия.

Сверх того, от каждого суждения, которое должно доказать наличие у данного субъекта вкуса, требуется, чтобы субъект выносил суждения самостоятельно, не пытаясь сначала эмпирическим путем ознакомиться с суждениями других и прийти к решению, исходя из того, вызывает или не вызывает их благорасположение данный предмет, следовательно, высказал бы свое суждение, не подражая другим, высказал бы его не потому, что вещь действи-

тельно всем нравится, а высказал его априорно. Можно было бы предположить, что априорное суждение должно содержать понятие объекта, для познания которого у него есть принцип; однако суждение вкуса совсем не основывается на понятиях и вообще не есть познание, а только эстетическое суждение.

Поэтому уверенность молодого поэта в том, что его стихотворение прекрасно, не поколеблет ни суждение публики, ни мнение друзей; а если он и прислушается к ним, то не потому, что изменил теперь суждение о своем стихотворении, а потому, что в своей жажде одобрения готов — даже если вкус публики плох (во всяком случае, поскольку он проявился в оценке его творчества) — приспособиться к общему заблуждению (даже вопреки своему суждению). Лишь впоследствии, когда в результате длительного опыта его способность суждения станет более острой, он добровольно откажется от своего прежнего суждения, так же, как сохранит те суждения, которые полностью основаны на разуме. Вкус притязает только на автономию. Превращать же чужие суждения в определяющие основания своего суждения было бы гетерономией.

То, что произведения древних с полным основанием превозносятся в качестве образцов, а их авторов называют классическими — уподобляя их некой аристократии среди писателей, которая дает своим примером правила народу, — как будто указывает на апостериорные источники вкуса и опровергает его автономию в каждом субъекте. Однако с таким же основанием можно было сказать, что работы античных математиков, которые до сих пор считаются непревзойденными образцами глубочайшей основательности и высшего изящества в применении синтетического метода, также свидетельствуют о подражательности нашего разума и его неспособности с помощью величайшей интуиции выводить из самого себя посредством конструирования понятий строгие доказательства. Не существует такого применения наших сил, каким бы свободным оно ни было, и даже применения разума (черпающего все свои суждения из общего априорного источника), которое, если бы каждый субъект начинал просто с задатков своей натуры и ему не предшествовали бы попытки других, не привело бы к ошибочным результатам; деятельность предшественников направлена не на то, чтобы сделать тех, кто следует за ними, просто подражате-

лями, но чтобы своими действиями указать им, что они должны искать принципы в самих себе и идти собственным, подчас лучшим путем. Даже в религии, где уж несомненно каждый должен находить правила своего поведения в себе самом, так как он сам отвечает за него и не может возложить вину за свои ошибки на других, на своих учителей или предшественников, никогда еще общие предписания, данные священнослужителями и философами или выработанные самостоятельно, не давали результатов, подобных тем, к которым ведет следование примеру добродетели или святости; такой пример, известный из истории, не устраняет автономию добродетели, возникшую из собственной исконной идеи нравственности (априорной) и не превращает ее в механизм подражания. Преемственность, соотносящаяся с актом прошлого, а не подражание ему — таково правильное определение влияния, которое могут оказывать результаты деятельности служащего примером созидателя; а это означает только следующее: черпать из тех же источников, из которых черпал он, и при этом учиться у своего предшественника только тому, как это совершать. Из всех способностей и талантов вкус, поскольку его суждение не может быть определено понятиями и предписаниями, есть именно то, что больше всего нуждается в примерах, в том, что в процессе развития культуры дольше всего встречало одобрение; это ему необходимо, чтобы вновь не впасть в грубость и не вернуться к элементарности первых опытов.

§ 33

ВТОРАЯ ОСОБЕННОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

Суждение вкуса не может быть определено доказательствами, как будто оно чисто *субъективно.*

Если кто-либо не находит здание, пейзаж или стихотворение прекрасным, то, *во-первых*, к внутреннему одобрению его не принудят даже сто голосов, восхваляющих данный предмет. Он может, правда, притвориться, что ему это тоже нравится, чтобы его не обвинили в отсутствии вкуса; может даже усомниться в том, развил ли он надлежащим образом свой вкус знанием достаточного

числа предметов известного рода (подобно тому, как человек, который полагает, что различает вдали лес, тогда как все остальные видят город, начинает сомневаться в свидетельстве своего зрения). Однако ему ясно, что одобрение других не дает никакого веского доказательства для суждения о красоте; что другие могут действительно видеть и наблюдать вместо него, и то обстоятельство, что многие видели одинаково, может служить для него, полагавшего, что видит иное, достаточным доказательством для теоретического, тем самым логического суждения; но то, что нечто понравилось другим, никогда не может служить основанием для эстетического суждения. Неблагоприятное для нас суждение других может, правда, заставить нас задуматься о нашем суждении, но никогда не убедит нас в его неправильности. Следовательно, не существует эмпирического *доказательства*, которое могло бы принудить кого-нибудь принять определенное суждение вкуса.

Во-вторых, еще в меньшей степени может априорное доказательство определить по определенным правилам суждение о красоте. Если кто-либо читает мне свое стихотворение или ведет на спектакль, который никак не соответствует моему вкусу, то сколько бы он ни ссылался на Баттё, Лессинга или более ранних и знаменитых критиков вкуса и сколько бы ни приводил в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, установленные правила, пусть некоторые места, именно те, которые мне не понравились, согласуются с правилами красоты (так, как они там даны и всеми признаны), я затыкаю уши, отказываюсь выслушивать какие бы то ни было доводы и умствования по этому поводу и скорее допущу, что эти правила критиков неверны или по крайней мере неприменимы для данного случая, чем соглашусь с тем, что мое суждение должно быть определено априорными доказательствами, ибо это суждение вкуса, а не рассудка или разума.

По-видимому, это обстоятельство послужило одной из главных причин того, что способность эстетического суждения получила наименование вкуса. Ведь если кто-либо перечислит мне все ингредиенты блюда и скажет о каждом из них, что он мне обычно приятен, а сверх того с полным основанием отметит полезность такой пищи, — я останусь глух ко всем этим доводам, пробую приготов-

ленное блюдо *моим* языком и моим нёбом и, основываясь на этом (а не на всеобщих принципах), выношу свое суждение.

И действительно, суждение вкуса всегда выносится как единичное суждение об объекте. Рассудок может сделать его всеобщим, сопоставляя его способность нравиться с суждениями других; например, все тюльпаны красивы; но тогда это уже не суждение вкуса, а логическое суждение, которое делает отношение объекта к вкусу предикатом вещей определенного типа; только то суждение, посредством которого я нахожу данный отдельный тюльпан красивым, то есть нахожу, что мое благорасположение к нему общезначимо, есть суждение вкуса. Эта особенность состоит в том, что, хотя мое суждение обладает лишь субъективной значимостью, оно все-таки притязает на одобрение *всех* субъектов, будто оно есть покоящееся на познавательных основаниях объективное суждение, обязательное вследствие возможности его доказать.

§ 34

ОБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИП ВКУСА НЕВОЗМОЖЕН

Под принципом вкуса следовало бы понимать основоположение, под условие которого можно подвести понятие предмета и затем посредством умозаключения вывести, что предмет прекрасен. Но это совершенно невозможно. Ибо удовольствие я должен ощутить непосредственно от представления о предмете и вынудить у меня это удовольствие посредством болтовни о доказательствах нельзя. Несмотря на то, что, как утверждает Юм, критики способны умствовать более правдоподобно, чем повара, судьба тех и других одинакова. Определяющего основания своего суждения они могут ждать не от убедительности доказательств, а только от рефлексии субъекта о его собственном состоянии (удовольствии или неудовольствии), отказываясь от всех предписаний и правил.

Однако умствовать критики все-таки могут и должны для того, чтобы исправить и углубить наши суждения вкуса: им надлежит не пытаться выразить определяющее основание этого вида эстетических суждений в общей приемлемой формуле, что невозможно, но исследовать в

этих суждениях познавательные способности и их функции и показать на примерах их взаимную субъективную целесообразность, о которой выше было сказано, что ее форма в данном представлении есть красота его предмета. Следовательно, сама критика вкуса лишь субъективна применительно к представлению, посредством которого нам дается объект; а именно она есть искусство или наука подводить под правила взаимное отношение рассудка и воображения друг к другу в данном представлении (безотносительно к предшествующему ощущению или понятию), тем самым их согласованность или несогласованность, и определять их применительно к их условиям. Критика вкуса есть *искусство*, если показывает это только на примерах; она — *наука*, если выводит возможность такого суждения из природы этих способностей в качестве познавательных способностей вообще. Здесь мы все время имеем дело только с критикой вкуса второго рода, с трансцендентальной критикой вкуса. Ей надлежит развить и обосновать субъективный принцип вкуса как априорный принцип способности суждения. Критика вкуса как искусство пытается лишь применить к суждению о своих предметах физиологические (здесь психологические), то есть эмпирические правила, в соответствии с которыми вкус в самом деле действует (не задумываясь над их возможностями) и критикует продукты прекрасного искусства. Критика как наука критикует саму эту способность судить о них.

§ 35

ПРИНЦИП ВКУСА ЕСТЬ СУБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИП СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ ВООБЩЕ

Суждение вкуса отличается от логического суждения тем, что последнее подводит представление под понятия объекта, первое же вообще не подводит его под понятие, так как в противном случае необходимого всеобщего одобрения можно было бы добиться посредством доказательств. Однако суждение вкуса сходно с логическим суждением в том, что притязает на всеобщность и необходимость, которые, однако, не основаны на понятиях объекта, следовательно, чисто субъективны. Поскольк-

ку же понятия составляют в суждении его содержание (то, что относится к познанию объекта), а суждение вкуса не может быть определено посредством понятий, оно основывается только на субъективном формальном условии суждения вообще. Субъективное условие всех суждений есть сама способность судить, или способность суждения. Способность, примененная к представлению, посредством которого дается предмет, требует согласованности двух способностей представлений, а именно воображения (для созерцания и объединения его многообразия) и рассудка (для понятия как представления о единстве этого объединения). Поскольку здесь в основе суждения не лежит понятие объекта, оно может состоять только в подведении самого воображения (при наличии представления, посредством которого дан объект) под условия, позволяющие рассудку вообще прийти от созерцания к понятиям. Другими словами, поскольку свобода воображения состоит именно в том, что оно схематизирует без понятия, то суждение вкуса должно основываться только на ощущении взаимного оживления воображения в его *свободе* и рассудка с его *закономерностью*, следовательно, на чувстве, которое позволяет судить о предмете по целесообразности представления (посредством которого дан предмет) для познавательных способностей в их свободной игре; вкус как субъективная способность суждения содержит принцип подведения, но не созерцаний под *понятия*, а способности созерцаний или изображений (то есть воображения) под *способность* давать понятия (то есть рассудок), в той мере, в какой первое в *своей свободе* согласуется со второй в *ее закономерности*.

Служить нам путеводной нитью в выявлении законности этого основания посредством дедукций суждений вкуса могут лишь формальные особенности суждений этого рода, то есть поскольку рассматривается только их логическая форма.

§ 36

О ЗАДАЧЕ ДЕДУКЦИИ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

С восприятием можно непосредственно связать, образуя познавательное суждение, понятие об объекте вообще, эмпирические предикаты которого содержит восприятие, и получить, таким образом, суждение опыта. В основе его лежат априорные понятия о синтетическом единстве многообразного в созерцании, позволяющие мыслить это многообразие как определение объекта; и эти понятия (категории) требуют дедукции, которая была дана в «Критике чистого разума», благодаря чему и могла быть решена задача: как возможны априорные синтетические познавательные суждения? Следовательно, эта задача касалась априорных принципов чистого рассудка и его теоретических суждений.

Однако с восприятием может быть непосредственно связано также чувство удовольствия (или неудовольствия), а также благорасположения, которое сопутствует представлению об объекте и служит ему вместо предиката; таким образом, может возникнуть эстетическое суждение, которое не есть познавательное суждение. В его основе, если оно не просто суждение, основанное на ощущении, а суждение формальной рефлексии, приписывающее это благорасположение как необходимое каждому, должно лежать нечто в качестве априорного принципа, который может быть и субъективным (если бы объективный принцип оказался невозможен для суждений такого рода), но и в качестве такового он нуждается в дедукции, чтобы можно было понять, как эстетическое суждение способно притязать на необходимость. На этом основана задача, которой мы теперь занимаемся: как возможны суждения вкуса? Эта задача касается априорных принципов чистой способности суждения в *эстетических* суждениях, то есть в таких, где эта способность суждения не должна (как в теоретических) просто подводить под объективные понятия рассудка и где она не подчинена закону, а сама есть для себя, субъективно, предмет и закон.

Данную задачу можно представить и таким образом: как возможно суждение, которое позволяет нам, исходя только из *собственного* удовольствия от предмета, независимо от его понятия, априорно, то есть не дожидаясь одобрения другого,

предполагать, что это удовольствие, связанное с представлением о данном объекте, присуще *каждому субъекту*?

Что суждения вкуса суть синтетические суждения, понять легко, ибо они выходят за пределы понятия и даже созерцания объекта, добавляя к созерцанию в качестве предиката нечто, что вообще даже не есть познание, а именно чувство удовольствия (или неудовольствия). Но что они, хотя предикат (связанное с представлением *собственное* удовольствие) эмпиричен, тем не менее, поскольку они требуют согласия *каждого*, суть априорные суждения или хотят считаться таковыми, — также содержится уже в самом выражении их притязания; таким образом, задача критики способности суждения входит в общую проблему трансцендентальной философии; как возможны априорные синтетические суждения?

§ 37

ЧТО, СОБСТВЕННО, АПРИОРНО УТВЕРЖДАЕТСЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА О ПРЕДМЕТЕ?

Что представление о предмете непосредственно связано с удовольствием, может быть воспринято только внутренне и дало бы, если хотеть установить только это, лишь эмпирическое суждение. Ибо априорно я не могу связать с каким-либо представлением определенное чувство (удовольствия или неудовольствия), кроме тех случаев, когда в разуме лежит в основе априорный принцип, определяющий волю; тогда удовольствие (в моральном чувстве) есть следствие определения воли; именно поэтому его нельзя сравнивать с удовольствием в суждении вкуса, ибо оно требует определенного понятия закона; тогда как суждение вкуса должно быть непосредственно связано только с самим актом суждения, до всякого понятия. Все суждения вкуса — суждения единичные, потому что они связывают свой предикат благорасположения не с понятием, а с данным единичным эмпирическим представлением.

Следовательно, не удовольствие, а *общезначимость этого удовольствия*, которое воспринимается в душе как связанное только с суждением о предмете, априорно представляется в суждении вкуса как всеобщее априорное правило для способности суждения, значимое для каждого. Если я утверждаю, что воспринимаю предмет и сужу о нем с удовольствием, я выношу эмпирическое суждение. Но если я называю его

прекрасным, то есть могу считать, что подобное благорасположение необходимо должен испытывать каждый, мое суждение априорно.

§ 38

ДЕДУКЦИЯ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

Если утверждается, что в чистом суждении вкуса благорасположение к предмету связано только с суждением о его форме, то это не что иное, как субъективная целесообразность формы для способности суждения, которую мы в душе ощущаем как связанную с представлением о предмете. Поскольку способность суждения в отношении формальных правил суждения — без всякой материи (чувственного ощущения или понятия) — может быть направлена только на субъективные условия применения способности суждения вообще (не ограниченной ни особым типом чувственного восприятия, ни особым рассудочным понятием), следовательно, направлена на то субъективное, которое можно предположить во всех людях (как необходимое для возможности познания вообще), то соответствие представления этим условиям способности суждения можно априорно принять как значимое для каждого. Другими словами, удовольствие или субъективную целесообразность представления для отношения познавательных способностей в суждении о чувственном предмете вообще можно с полным правом считать присущими каждому*.

* Чтобы иметь право притязать на всеобщее согласие с суждением, вынесенным эстетической способностью суждения и покоящимся только на субъективных основаниях, достаточно допустить: 1) что у всех людей субъективные условия этой способности в том, что касается отношения приведенных в действие познавательных способностей для познания вообще, одинаковы; это должно соответствовать истине, ибо в противном случае люди не могли бы сообщать свои представления и даже свои знания; 2) что суждение принимало во внимание только это отношение (тем самым только *формальное условие* способности суждения), и поэтому оно есть чистое суждение, то есть не смешанное ни с понятиями объекта, ни с ощущениями в качестве определяющих оснований. Если во втором допущении и совершается ошибка, то это относится только к неправильному применению права, которое дает нам закон, к особому случаю, что не снимает само это право.

Примечание

Эта дедукция так легка потому, что ей нет необходимости обосновывать объективную реальность понятия; ибо красота — не понятие объекта, и суждение вкуса — не познавательное суждение. Суждение вкуса утверждает только, что мы вправе предполагать у всех людей те субъективные условия способности суждения, которые мы обнаруживаем у себя, и что мы правильно подвели данный объект под эти условия. Но хотя последнее связано с неизбежными, не присущими логической способности суждения трудностями (поскольку в ней частный случай подводят под понятие, в эстетической же способности суждения — под лишь ощутимое соотношение согласующихся друг с другом в представлении о форме объекта воображения и рассудка, и подведение может здесь легко оказаться неверным), этим правомерность притязания эстетического суждения на общее согласие не умаляется; ибо это притязание направлено лишь на то, чтобы признать из субъективных оснований правильность принципа значимой для каждого. Что же касается трудности и сомнения в правильности подведения под этот принцип, то это столь же не подвергает сомнению правомерность притязания на значимость эстетического суждения вообще, следовательно, его принципа, как (правда, не так часто и легко возникающее) неверное подведение логической способностью суждения под ее принцип не может поставить под сомнение самый этот принцип, который объективен. Однако если бы вопрос гласил: как возможно априорно признать, что природа есть совокупность предметов вкуса? — то решение этого вопроса относится к телеологии, ибо тогда создание целесообразных форм для нашей способности суждения следовало бы рассматривать как цель природы, существенно связанную с ее понятием. Однако правильность такого предположения вызывает серьезное сомнение, тогда как действительность красот природы открыта для опыта.

§ 39

О СООБЩАЕМОСТИ ОЩУЩЕНИЯ

Если ощущение в качестве реального в восприятии соотносится с познанием, оно называется чувственным ощущением, и специфическое в его качестве может быть представлено как сообщаемое всем одинаковым образом, если допустить, что каждый обладает таким же чувством, как мы; но предположить это о чувственном ощущении безоговорочно нельзя. Ведь тому, кто лишен чувства обоняния, такого рода ощущение сообщено быть не может; и даже в том случае, если он не лишен этого чувства, нельзя быть вполне уверенным в том, что его ощущение от цветка подобно нашему. Еще более различными следует представлять себе людей в зависимости от того, *приятно* или *неприятно* им ощущение одного и того же предмета чувств, и уж совершенно невозможно требовать, чтобы все испытывали удовольствие от одного и того же предмета. Удовольствие такого рода, поскольку оно проникает в душу через чувство и мы, следовательно, остаемся при этом пассивными, может быть названо удовольствием *наслаждения*.

Напротив, благорасположение к какому-либо поступку, вызванное его моральным характером, есть удовольствие не наслаждения, а самодеятельности и ее соответствия идее назначения человека. Это чувство, называемое нравственным, требует понятий и представляет собой не свободную целесообразность, а целесообразность, основанную на законе, и может быть всеобще сообщено только через разум и, чтобы удовольствие было у всех однородным, — посредством очень определенных практических понятий разума.

Удовольствие от возвышенного в природе в качестве удовольствия умствующего созерцания также, правда, притязает на всеобщность, но предполагает уже другое чувство, а именно чувство своего сверхчувственного назначения, которое, каким бы смутным оно ни было, имеет моральную основу. Однако я не вправе предполагать, что другие люди примут это во внимание и ощутят благорасположение при виде сурового величия природы (такого благорасположения поистине трудно ожидать от восприятия явлений природы, вызывающих, скорее, страх). Тем не менее, исходя из того, что при каждом удобном случае следует принимать во внимание упомянутые

моральные задатки, я могу ждать от каждого и этого благорасположения, но лишь посредством морального закона, который в свою очередь основан на понятиях разума.

Напротив, удовольствие от прекрасного не есть удовольствие ни от наслаждения, ни от соответствующей законам деятельности и ни от умствующего созерцания в соответствии с идеями, а только от рефлексии. Не обладая в качестве руководящей нити ни целью, ни основоположением, это удовольствие сопровождает обычное схватывание предмета воображением как способностью созерцания в его соотношении с рассудком в качестве способности давать понятия, причем совершается это посредством такого действия способности суждения, которое она совершает при самом обычном опыте; разница только в том, что здесь она это совершает, чтобы получить эмпирическое объективное понятие, а там (в эстетическом суждении) — чтобы воспринять соответствие представления гармоническому (субъективно-целесообразному) действию обеих познавательных способностей в их свободе, то есть с удовольствием воспринять состояние, вызванное представлением. Это удовольствие необходимо должно основываться у каждого на одних и тех же условиях, поскольку они — субъективные условия возможности познания вообще и поскольку соотношение этих познавательных способностей, требующееся для вкуса, необходимо для обычного здравого рассудка, наличие которого мы можем предполагать у каждого. Именно поэтому тот, кто выносит суждение вкуса (если только он в этом сознании не заблуждается и не принимает материю за форму, привлекательность за красоту), может считать, что субъективная целесообразность, то есть его благорасположение к объекту, разделяется каждым и что его чувство всеобще сообщаемо, причем без опосредствования понятиями.

§ 40

ВКУС КАК СВОЕГО РОДА SENSUS COMMUNIS

Способность суждения в тех случаях, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько ее результат, часто называют чувством и говорят о чувстве истины, чувстве приличия, справедливости и т. д., хотя и

известно, или, во всяком случае, должно быть известным, что эти понятия не могут корениться в чувстве, а тем более, что чувство не обладает ни малейшей способностью высказывать общие правила, что представление такого рода об истине, приличии, красоте или справедливости никогда не могло бы прийти нам в голову, если бы мы не способны были возвыситься над чувствами до более высоких познавательных способностей. *Обычный человеческий рассудок*, который в качестве простого здравого (еще не воспринявшего влияние культуры) рассудка считают наименьшим, чего можно ожидать от того, кто притязает на наименование человеком, обрел сомнительную честь называться общим чувством (sensus communis), причем слово общий (не только в нашем языке, где в этом слове действительно заключена двусмысленность, но и в ряде других) понимают в значении vulgare, как то, что встречается повсюду и обладать чем не является ни заслугой, ни преимуществом.

Между тем под sensus communis следует понимать идею *всеобщего* чувства, то есть способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы, таким образом, исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение. Происходит это благодаря тому, что свое суждение сопоставляют с суждениями других, не столько действительными, сколько возможными, и ставят себя на место другого, абстрагируясь от ограничений, которые случайно могут быть связаны с нашими собственными суждениями; а это в свою очередь достигается посредством того, что по возможности опускают то, что в представлении есть материя, то есть ощущение, и обращают внимание лишь на формальные особенности своего представления или своего созданного представлением состояния. Быть может, эта операция рефлексии покажется слишком изощренной, сложной, чтобы приписывать ее способности, именуемой нами *общим* чувством; однако она лишь кажется таковой, когда ее выражают в абстрактных формулах; на самом деле нет ничего более естественного, чем абстрагирование от привлекательности или трогательности, когда ищут суждение, которое должно служить общим правилом.

Максимы обычного человеческого рассудка, которые мы

здесь приводим, не относятся, правда, в качестве частей критики вкуса к рассматриваемой нами теме, но тем не менее могут пояснить ее основоположения. Эти максимы таковы: 1. мыслить самостоятельно; 2. мыслить, ставя себя на место другого; 3. всегда мыслить в согласии с самим собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая — *широкого*, третья — *последовательного* мышления. Первая — это максима разума, который никогда не бывает *пассивным*. Склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется *предрассудком*; причем самый большой предрассудок из всех возможных состоит в том, чтобы представлять себе природу, не подчиняющейся правилам, введенным рассудком своим существенным законом в ее основу, то есть *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением**, ибо, хотя это наименование применимо и к освобождению от предрассудков вообще, однако в первую очередь (in sensi eminenti) предрассудком должно было бы назваться суеверие, поскольку ослепление, которое порождает суеверие, более того, которого оно требует как должного, потребность подчиняться руководству других свидетельствует прежде всего о пассивном состоянии разума. Что касается второй максимы мышления, то мы привыкли называть ограниченным (*узким*, в отличие от *широкого*) мышление тех, чьи таланты недостаточны для значительного использования (преимущественно интенсивного). Однако здесь речь идет не о способности познания, а об *образе мышления*, которое может целесообразно использовать эту способность; сколь бы малы ни были объем и степень природного дара человека, этот образ мыслей всегда свидетельствует о широте мышления, если человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения — тогда как многие как бы скованы ими — и, исходя из *общей точки зрения* (которую он может определить,

* Очень скоро обнаруживается, что просвещение, правда in thesi[29], легко, но in hypothesi[30] трудно и медленно осуществимо; поскольку не быть в своем разуме пассивным, но всегда для самого себя законодательным очень легко для человека, стремящегося лишь соответствовать своей существенной цели и не пытающегося знать то, что превосходит его рассудок; однако поскольку стремление к такому знанию вряд ли может быть предотвращено и всегда находится достаточное число людей, твердо обещающих удовлетворить эту жажду знания, то сохранить или создать то чисто негативное (которое и составляет собственно просвещение) в образе мышления (особенно в общественном) очень трудно.

только становясь на точку зрения других), рефлектирует о собственном суждении. Третью максиму, а именно *последовательного* по своему характеру мышления, достигнуть труднее всего и достигнуть ее можно только путем соединения двух первых максим, после того как в результате частого следования им это превращается в навык. Мы можем сказать: первая из этих максим есть максима рассудка, вторая — способности суждения, третья — разума.

Возвращаясь к прерванному этим эпизодом изложению, я утверждаю, что вкус с большим правом может быть назван sensus communis, чем здравый рассудок, а способность эстетического суждения скорее, чем интеллектуальная, — общим чувством*, если определять словом «чувство» воздействие рефлексии на душу; ибо тогда под чувством понимают чувство удовольствия. Вкус можно было бы даже определить как способность судить о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без опосредствования понятием.

Умение людей сообщать друг другу свои мысли также требует соотношения воображения и рассудка, чтобы присовокупить к понятиям созерцания, а к созерцаниям понятия, объединяя их в познании; но в этом случае соответствие обеих душевных сил *основано на законах* и подчинено определенным понятиям. Только там, где воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок, не прибегая к понятиям, приводит воображение к правильной игре, представление сообщается не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души.

Следовательно, вкус есть способность априорно судить о сообщаемости чувств, связанных с данным представлением (без опосредствования понятием).

Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна представлять для нас интерес (однако делать такое заключение, исходя только из свойств рефлектирующей способности суждения, мы не вправе), то стало бы понятно, почему чувство в суждении вкуса предполагается у всех и считается едва ли не обязательным.

* Вкус можно было бы определить как sensus communis aestheticus[31], а обычный здравый рассудок — как sensus communis logicus[32].

§ 41

ОБ ЭМПИРИЧЕСКОМ ИНТЕРЕСЕ К ПРЕКРАСНОМУ

Что суждение вкуса, посредством которого нечто признается прекрасным, не должно иметь своим определяющим основанием интерес, достаточно подробно рассмотрено выше. Однако из этого не следует, что после того, как оно дано в качестве чистого эстетического суждения, с ним не может быть связан интерес. Но эта связь всегда может быть только опосредствованной, то есть вкус должен быть сначала представлен соединенным с чем-то другим, чтобы с благорасположением к одной только рефлексии о предмете могло бы быть связано *удовольствие от его существования* (в чем и состоит всякий интерес). Ибо здесь в эстетическом суждении применимо то, что в познавательном суждении сказано (о вещах вообще); a posse ad esse non valet consequentia[33]. Это другое может быть чем-то эмпирическим, а именно склонностью, свойственной человеческой природе, или чем-то интеллектуальным, как свойство воли — возможность априорно быть определенной разумом: то и другое содержит благорасположение к существованию объекта и может тем самым дать основание для интереса к тому, что понравилось уже само по себе независимо от какого бы то ни было интереса.

Эмпирический интерес прекрасное вызывает только в *обществе*; и если считать влечение к обществу естественным для человека, а умение и желание выразить его, то есть *общительность*, — необходимым для человека в качестве предназначенного для общества существа, следовательно, присущим *человеческому роду*, то и вкус неизбежно будет рассматриваться как способность суждения обо всем том, посредством чего можно сообщить другому даже свое чувство, то есть как средство, способствующее тому, чего требует природная склонность каждого.

Брошенный на пустынном острове человек не стал бы для самого себя украшать свою хижину или наряжаться, искать цветы, а тем более сажать их, чтобы украситься ими; лишь в обществе он заботится не только о том, чтобы быть просто человеком, но и человеком изысканным на свой манер (начало цивилизации), ибо таковым считают того, кто склонен и умеет сообщать свое удовольствие другим и кого не удовлетворяет объект, если он не ис-

пытывает от него удовольствие вместе с другими людьми. Каждый ждет и требует также общего внимания к сообщениям всех остальных, как будто основываясь на неком первоначальном договоре, продиктованном самим человечеством; так, сначала в обществе получает значение и вызывает большой интерес лишь привлекательное, например краски, которыми раскрашивают лицо и тело (року у карибов, киноварь у ирокезов), или цветы, раковины, яркие перья птиц; но со временем — и красивые формы (каноэ, одежды и т. д.), которые сами по себе совершенно не связаны с удовольствием, то есть с благорасположением, вызванным наслаждением; пока наконец на высшей точке цивилизации это не превращается едва ли не в главное дело утонченной склонности, и ощущения начинают цениться лишь постольку, поскольку они могут быть всем сообщены; и, хотя удовольствие каждого от подобного предмета лишь незначительно и само по себе лишено заметного интереса, идея его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает его ценность.

Однако этот интерес, опосредствованно связываемый с прекрасным вследствие склонности людей к общительности, то есть интерес эмпирический, не имеет здесь для нас значения; нам важно лишь то, что, пусть даже опосредствованно, может иметь отношение к априорному суждению вкуса. Ибо если и в этой форме можно было бы обнаружить связанный с этим интерес, то вкус открывал бы переход нашей способности суждения от чувственного наслаждения к нравственному чувству; и это послужило бы не только тому, чтобы мы научились занимать вкус более целесообразно, но было бы также представлено как таковое звеном в цепи априорных способностей человека, от которых должно зависеть все законодательство. Об эмпирическом интересе к предметам вкуса и самом вкусе можно сказать, что, поскольку вкус подчиняется склонности, сколь бы утонченной она ни была, интерес легко соединяется со всеми склонностями и страстями, достигшими в обществе величайшего многообразия и высшей ступени, и что интерес к прекрасному, если данный интерес на этом основан, может представлять собой лишь очень двусмысленный переход от приятного к доброму. Нам надлежит исследовать, не будет ли вкус содействовать такому переходу, если он взят в своей чистоте.

§ 42

ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ИНТЕРЕСЕ К ПРЕКРАСНОМУ

Те, кто, руководствуясь благими намерениями, стремились направить все виды деятельности людей, к которым их побуждают природные задатки, на последнюю цель человечества, а именно на морально доброе, считали признаком доброго морального характера проявление интереса к прекрасному вообще. Однако им не без основания возражали, опираясь на опыт, что виртуозы вкуса не только часто, но даже обычно тщеславны, упрямы и подвержены пагубным страстям и, пожалуй, еще меньше, чем другие, могут притязать на верность нравственным принципам; создается впечатление, что чувство прекрасного не только отличается по своей специфике (как это в действительности и есть) от морального чувства, но что и интерес, который можно связать с ним, с трудом сочетается с моральным чувством, и, уж во всяком случае, не посредством внутреннего родства.

Я охотно допускаю, что интерес к *прекрасному в искусстве* (сюда я отношу и искусное умение пользоваться прекрасным в природе для украшения, следовательно, проявление тщеславия) никак не может служить доказательством связанного с морально добрым или даже лишь склонного к нему образа мыслей. Однако вместе с тем я утверждаю, что *непосредственный интерес* к красоте *природы* (не только наличие вкуса, чтобы судить о ней) всегда служит признаком доброй души и что, если этот интерес привычен, он указывает, во всяком случае, на благоприятную для морального чувства душевную настроенность в тех случаях, когда сочетается со склонностью к *созерцанию природы*. Однако следует помнить, что здесь я, собственно говоря, имею в виду прекрасные *формы* природы, отвлекаясь от *привлекательности*, которую она обычно столь щедро с ними связывает, поскольку интерес к ним, будучи, правда, тоже непосредствен, все-таки эмпиричен.

Тот, кто в одиночестве (и не намереваясь сообщать свои впечатления другим) созерцает прекрасную форму полевого цветка, птицы, насекомого, восхищаясь ею, любя ее и желая, чтобы она всегда существовала в природе, пусть даже ему будет нанесен этим известный вред и,

уж во всяком случае, он не извлечет из этого пользы, проявляет непосредственный, именно интеллектуальный интерес к красоте природы. Другими словами, ее продукт нравится ему не только по форме, ему нравится само его существование, при этом он не связывает с этим чувственную привлекательность или какую-либо цель.

Однако если обмануть такого любителя прекрасного — воткнуть в землю искусственные цветы (сделав их совершенно сходными с настоящими) или посадить на ветки деревьев искусно вырезанных птиц — и он обнаружит обман, то его непосредственный интерес к ним сразу же странным образом исчезает, хотя может, пожалуй, возникнуть другой интерес, а именно интерес, связанный с тщеславным желанием украсить ими свою комнату для взоров других. Мысль, что эта красота создана природой, должна сопровождать созерцание и рефлексию, и только на этой мысли зиждется непосредственный интерес к ней. В противном случае остается либо чистое суждение вкуса, лишенное всякого интереса, либо суждение, связанное только с опосредствованным, а именно относящимся к обществу, интересом, который уже не может считаться несомненным признаком морально доброго образа мыслей.

Это преимущество красоты природы перед красотой в искусстве (даже если последняя превосходит ее по форме), способность вызывать непосредственный интерес, соответствует чистому и глубокому образу мыслей всех людей, культивировавших свое нравственное чувство. Если человек, обладающий достаточным вкусом, чтобы с величайшей верностью и тонкостью судить о произведениях прекрасного искусства, с готовностью покидает помещение, в котором размещены красивые вещи, питающие тщеславие и доставляющие разного рода радость обществу, и обращается к красоте природы, чтобы обрести здесь как бы отраду своему духу в том строе мыслей, полностью развить который ему никогда не удается, то мы отнесемся с уважением к его выбору и предположим в нем прекрасную душу, на что не может притязать ни знаток искусства, ни любитель, исходя из интереса, питаемого им к произведениям искусства. Чем же объясняется различие в оценке двух видов объектов, которые в суждении вкуса вряд ли стали бы оспаривать друг у друга превосходство?

Мы обладаем способностью выносить эстетическое суж-

дение о формах без посредства понятий и ощущать благорасположение, которое мы считаем правилом для каждого, причем наше суждение не основано на интересе и не создает его. С другой стороны, мы обладаем и интеллектуальной способностью суждения, которая априорно определяет благорасположение к чистым формам практических максим (поскольку они пригодны для всеобщего законодательства), которое мы превращаем в закон для каждого; при этом наше суждение не основывается на каком-либо интересе, но *все-таки создает его.* Удовольствие или неудовольствие называется в первом случае удовольствием или неудовольствием вкуса, во втором — морального чувства.

Но поскольку разум заинтересован также в том, чтобы идеи (непосредственный интерес к которым он возбуждает в моральном чувстве) имели и объективную реальность, то есть чтобы в природе обнаруживался хотя бы след того или намек на то, что в ней содержится какое-либо основание, позволяющее предполагать закономерное соответствие ее продуктов нашему независимому от интереса благорасположению (которое мы априорно признаем законом для каждого, хотя и не можем обосновать это доказательствами), то разум должен испытывать интерес к каждому свидетельству природы о такого рода соответствии; следовательно, душа не может размышлять о красоте *природы*, не ощущая одновременно интерес. Этот интерес родствен моральному; и тот, кто ощущает его по отношению к прекрасному в природе, может ощущать его лишь постольку, поскольку его интерес был уже до этого основан на нравственно добром. Следовательно, в том, кого красота природы непосредственно интересует, можно предполагать хотя бы склонность к доброй моральной настроенности.

Иные скажут, это истолкование эстетических суждений, которое устанавливает их родственность моральному чувству, слишком учено, чтобы считать его подлинным прочтением тайнописи, посредством которой природа в своих прекрасных формах образно говорит с нами. Но, во-первых, этот непосредственный интерес к прекрасному в природе действительно нельзя считать обычным; он свойствен лишь тем, чье мышление либо уже настолько развито, чтобы быть направлено на доброе, либо преимущественно восприимчиво к развитию; и затем ана-

логия между чистым суждением вкуса, которое, не завися от какого-либо интереса, позволяет ощутить благорасположение и одновременно априорно представляет его вообще присущим человечеству, с одной стороны, и моральным суждением, которое совершает то же, исходя из понятий, — с другой, свидетельствует и без отчетливого, тонкого и преднамеренного размышления об устойчивом непосредственном интересе к предмету как первого, так и второго; разница лишь в том, что в первом случае этот интерес свободен, во втором — основан на объективных законах. К этому присоединяется еще восхищение природой, которая проявляет себя в своих прекрасных продуктах как искусство не только случайно, но как бы преднамеренно, по законосообразному предписанию и в качестве целесообразности без цели; поскольку мы нигде вне нас эту цель не обнаруживаем, мы, естественно, ищем ее в самих себе, а именно в том, что составляет последнюю цель нашего бытия — в моральном предназначении. (Вопрос об основании возможности подобной целесообразности в природе будет рассмотрен в разделе телеологии.)

Что благорасположение к прекрасному искусству в чистом суждении вкуса связано с непосредственным интересом не так, как благорасположение к прекрасной природе, также нетрудно объяснить. Ибо в искусстве прекрасное либо такое подражание прекрасной природе, которое доходит до иллюзии, — тогда оно действует, как красота природы, за которую ее принимают; либо это искусство намеренно явно рассчитано на наше благорасположение — тогда благорасположение к такому произведению основывалось бы, правда, непосредственно на вкусе, но возбуждало бы лишь опосредствованный интерес к лежащей в основе причине, то есть к искусству, которое может интересовать только посредством этой цели, но никогда само по себе. Быть может, скажут, что это происходит и в том случае, когда объект природы интересует нас своей красотой лишь постольку, поскольку с ней связывают моральную идею; однако не это вызывает непосредственный интерес, а свойство природы само по себе, то, что она допускает такую связь, которая, следовательно, внутренне ей присуща.

Привлекательное в красоте природы, так часто встречающееся как бы слитым с прекрасной формой, отно-

сится либо к модификациям света (в окраске), либо к модификациям звука (в тонах). Ибо это — единственные ощущения, допускающие не только чувственное восприятие, но и рефлексию о форме этих модификаций чувств, и, таким образом, как бы служат языком, которым природа говорит с нами и в котором как будто заключен высший смысл. Так, белый цвет лилии располагает, как нам кажется, душу к идеям невинности, а затем семь цветов в их последовательности — от красного до фиолетового: 1) к идее возвышенного, 2) смелости, 3) приветливости, 4) скромности, 5) стойкости и 6) нежности. Пение птиц сообщает об их радости и удовлетворенности своим существованием. Так, во всяком случае, мы толкуем природу, независимо от того, состоит ли в этом ее намерение. Однако этот наш интерес к красоте обязательно требует, чтобы это действительно была красота природы, и совершенно исчезает, как только обнаруживается, что это обман и только искусство; причем исчезает настолько, что даже вкус не находит в нем больше ничего прекрасного, а зрение — ничего привлекательного. Что воспевают поэты больше, чем чарующе прекрасное пение соловья в одиноких кустах тихим летним вечером при мягком свете луны? Однако известны примеры, когда за неимением такого певца веселый хозяин вводил в заблуждение своих гостей, прибывших подышать свежим воздухом в сельской местности, вызывая их восторг полной иллюзией пения соловья, которому искусно подражал (с помощью тростника или камыша) скрытый в кустах озорной парень. Но как только обнаруживается обман, никто не согласен больше выносить это пение, которое казалось столь очаровательным. Так обстоит дело и с любой другой певчей птицей. Для того, чтобы мы испытывали непосредственный *интерес* к прекрасному, оно должно быть явлением природы или мы должны считать его таковым; тем более, когда мы считаем возможным допустить, что подобный интерес проявят и другие; действительно, мы называем грубым и низменным образ мыслей тех, кто не обладает *чувством* для восприятия красоты природы (ибо так мы называем ощущение интереса, вызванного ее созерцанием) и довольствуется наслаждением чувственными ощущениями, даруемыми трапезой или бутылкой.

§ 43

ОБ ИСКУССТВЕ ВООБЩЕ

1) *Искусство* отличается от *природы*, как делание (facere) от деятельности или действования вообще (agere), а продукт или результат искусства от продукта природы — как *произведение* (opus) от действия (effectus).

Правильнее было бы называть искусством лишь созидание посредством свободы, или произвола, полагающего в основу своих действий разум. Ибо хотя продукт пчел (правильно построенные соты) многие склонны называть произведением искусства, но происходит это только по аналогии с ним; как только вспоминают, что пчелы исходят в своем труде не из соображений собственного разума, сразу же говорят — это продукт их природы (инстинкта) и относят его в качестве искусства к их творцу.

Когда при обследовании торфяного болота находят, как это часто случается, обтесанный кусок дерева, то говорят, что это продукт не природы, а искусства; производящая его причина мыслила определенную цель, которой он обязан своей формой. Вообще искусство видят во всем, созданном таким образом, чтобы представление о нем как его причина предшествовало его действительности (даже у пчел), без того, чтобы действие этой причины могло *мыслиться*; если же что-либо называют собственно произведением искусства, чтобы отличить его от действия природы, то под этим всегда понимают творение человека.

2) *Искусство* как мастерство человека отличают и от науки (*умение* от *знания*), как практическую *способность* от теоретической, как технику от теории (как землемерное искусство от геометрии). И то, что человек может сделать, если только знает, что должно быть сделано, и ему, следовательно, достаточно известно, в чем должно заключаться желаемое действие, не называют искусством. Лишь то, что даже при совершеннейшем знании все-таки не сразу достигается умением, относится к искусству. Кампер очень точно описывает,

каким должен быть наилучший башмак, но, конечно, сам его сшить не мог*.

3) *Искусство* отличается и от *ремесла*: первое называется *свободным*, второе может называться и *оплачиваемым искусством*. Первое рассматривают как нечто такое, что только в качестве игры, то есть занятия, самого по себе приятного, может оказаться (удаться) целесообразным; второе — как работу, то есть как занятие, само по себе неприятное, привлекательное лишь своим результатом (например, оплатой), к которому поэтому можно принуждать. Следует ли считать в цеховой табели о рангах часовщиков художниками, а кузнецов ремесленниками, — этот вопрос требует иной точки зрения и оценки, чем та, которую мы здесь избрали, а именно соотношения талантов, которые должны лежать в основе того или другого занятия. Я не буду здесь говорить о том, не следует ли и некоторые из семи так называемых свободных искусств относить к наукам, другие же приравнять ремеслам. Однако полезно напомнить, что во всех свободных искусствах все-таки требуется нечто принудительное, или, как это называют, *механизм*, без чего дух, который должен быть в искусстве *свободным* и только привносит жизнь в творение, вообще не имел бы тела и должен был бы полностью испариться (например, в поэзии — правильность языка и его богатство, а также просодия и размер стиха); ведь некоторые новые воспитатели полагают, что они будут наилучшим образом содействовать свободному искусству, если устранят в нем всякое принуждение и превратят его из труда в простую игру.

§ 44

О ПРЕКРАСНОМ ИСКУССТВЕ

Не существует науки о прекрасном, есть только критика прекрасного; не существует

* В моих краях простолюдин, когда ему предлагают задачу, которую Колумб решил с яйцом, говорит: *это не искусство, это только наука*. Другими словами, если это *знать*, то можно и *сделать*, и то же говорят о мнимом искусстве фокусников. Но что ловкость канатоходца — искусство, никто отрицать не станет.

и прекрасной науки, есть лишь прекрасное искусство. Ибо что касается первой, то надлежало бы научно, то есть посредством доказательств, установить, следует ли что-либо считать прекрасным или нет; суждение о красоте, если бы оно принадлежало науке, не было бы суждением вкуса. Что касается второй, то наука, которая в качестве таковой должна быть прекрасной, нелепость. Ибо в таком случае мы, требуя в ней как науке оснований и доказательств, услышали бы в ответ преисполненные хорошего вкуса высказывания (bon mots). Принятое выражение *прекрасные науки* возникло, без сомнения, только вследствие того вполне правильного усмотрения, что прекрасному искусству в его совершенстве требуется много знаний, например, знание древних языков, произведений авторов, считающихся классическими, знание истории, древности и т. д.; поскольку эти исторические науки составляют необходимую подготовку и основу прекрасного искусства, а отчасти и потому, что под этим понимают и знание произведений прекрасного искусства (красноречия и поэзии), они из-за смешения слов стали и сами называться прекрасными науками.

Если искусство для познания возможного предмета совершает только необходимые действия, чтобы сделать его действительным, то это *механическое искусство*; если же его непосредственная цель — вызвать чувство удовольствия, оно называется *эстетическим искусством*. Оно может быть либо *приятным*, либо *прекрасным*. В первом случае цель искусства состоит в том, чтобы удовольствие сопутствовало представлениям только как *ощущениям*; во втором случае — чтобы удовольствие сопутствовало представлениям как *видам познания*.

Приятные искусства — те, цель которых — только доставлять наслаждение; к ним относится то привлекательное, что может развлечь общество за трапезой: занимательный рассказ, умение вызвать свободную оживленную беседу, настроить шутками и смехом на веселый лад, когда можно, как говорят, многое сболтнуть и никто не отвечает за сказанное, так как это рассчитано на минутное развлечение, а не на то, чтобы служить материалом для размышления и повторения. (Сюда относится также сервировка стола или на больших пирах музыка, которая странным образом создает лишь приятный шум, поднимающий настроение, никто не обращает ни малейшего внимания на композицию, и музыка лишь способствует непринужденному разговору с соседом.) Сюда же от-

носятся всякие игры, единственный смысл которых состоит в том, чтобы убить время.

Напротив, прекрасное искусство есть способ представления, сам по себе целесообразный, который, хотя и лишен цели, тем не менее поднимает культуру душевных сил для сообщения их обществу.

В самом понятии всеобщей сообщаемости удовольствия заключено, что данное удовольствие должно быть не удовольствием от наслаждения, возникающего из ощущения, а удовольствием от рефлексии; таким образом, эстетическое искусство в качестве прекрасного искусства есть то, которое руководствуется рефлектирующей способностью суждения, а не чувственным ощущением.

§ 45

ПРЕКРАСНОЕ ИСКУССТВО ЕСТЬ ТАКОЕ ИСКУССТВО, КОТОРОЕ ОДНОВРЕМЕННО ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ НАМ ПРИРОДОЙ

Воспринимая произведение прекрасного искусства, следует сознавать, что это искусство, а не природа; однако целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей, которая должна быть вместе с тем целесообразной, зиждется то удовольствие, которое только и может быть всеобще сообщаемо, не основываясь на понятиях. Природа прекрасна, когда она похожа на искусство, а искусство может быть лишь тогда названо прекрасным, когда мы сознаем, что это искусство, но вместе с тем видим, что оно выглядит как природа.

Ибо в общей форме можно сказать, касается ли это красоты в искусстве или в природе: *прекрасно то, что нравится только при оценке* (не в чувственном ощущении и не посредством понятия). В произведении искусства всегда заложено определенное намерение что-то создать. Однако если бы это было просто ощущением (чем-то лишь субъективным), которое должно сопровождаться удовольствием, то такое произведение нравилось бы в суждении лишь посредством чувственного восприятия. Если бы намерение заключалось в том, чтобы создать определенный

объект, то это намерение, осуществленное с помощью искусства, нравилось бы лишь посредством понятий. В обоих случаях искусство нравилось бы не просто при *оценке*, то есть не как прекрасное, а как механическое искусство.

Следовательно, целесообразность в продукте прекрасного искусства, будучи преднамеренной, не должна казаться таковой; другими словами, в произведениях прекрасного искусства мы должны как бы *видеть* природу, сознавая при этом, что перед нами произведение искусства. Продуктом природы произведение искусства кажется благодаря тому, что при всей точности в следовании правилам, с помощью которых оно только и может стать тем, чем оно должно быть, оно лишено *педантизма*, в нем не сквозит школьная премудрость, то есть нет и следа того, что художник видел перед своим умственным взором правило, накладывавшее оковы на его душевные силы.

§ 46

ПРЕКРАСНОЕ ИСКУССТВО — ЭТО ИСКУССТВО ГЕНИЯ

Гений — это талант (дар природы), который дает искусству правила. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит природе, то можно выразить эту мысль и таким образом: *гений* — это врожденная способность души (ingenium), *посредством которой* природа дает искусству правила.

Как бы ни обстояло дело с этой дефиницией, произвольна ли она или соответствует понятию, которое привыкли связывать со словом *гений* (что будет рассмотрено в последующем параграфе), но уже заранее можно считать доказанным, что по принятому здесь значению слова прекрасное искусство необходимо следует рассматривать как искусство *гения*.

Ибо каждое искусство предполагает правила, которые должны быть положены в основание произведения, чтобы его можно было назвать произведением искусства. Однако понятие прекрасного искусства не допускает, чтобы суждение о красоте его произведения выводилось из какого-

либо правила, определяющим основанием которого служит *понятие*, то есть чтобы в основу было положено понятие, которое указывало бы, каким образом это произведение возможно. Следовательно, прекрасное искусство само не может измыслить для себя правило, в соответствии с которым ему надлежит создать свое произведение. Но так как без предшествующего правила произведение искусства никогда не может быть названо таковым, то правило должно быть дано искусству природой субъекта (в частности посредством настроенности его способностей), другими словами, прекрасное искусство возможно только как продукт гения.

Из этого явствует, что гений 1) есть *талант* создавать то, для чего не может быть дано определенное правило, а не умение создавать то, чему можно научиться, следуя определенному правилу; таким образом, главным его качеством должна быть *оригинальность*. 2) Поскольку возможна и оригинальная бессмыслица, продукты гения должны быть одновременно образцом, то есть служить *примером*; тем самым, хотя сами они возникли не в результате подражания, они должны служить для этой цели другим, то есть служить руководством или правилом суждений. 3) Гений сам не может описать или научно обосновать, как он создает свое произведение — он дает правила подобно *природе*; поэтому создатель произведения, которым он обязан своему гению, сам не ведает, как к нему пришли эти идеи, и не в его власти произвольно или планомерно придумать их и сообщить другим в таких предписаниях, которые позволили бы им создавать подобные произведения. (Поэтому, вероятно, слово гений есть производное от genius, своеобразного, данного человеку при рождении, охраняющего его и руководящего им духа, который и внушает ему эти оригинальные идеи.) 4) Посредством гения природа предписывает правила не науке, а искусству, и это лишь постольку, поскольку оно должно быть прекрасным искусством.

§ 47

ПОЯСНЕНИЕ И ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ДАННОГО ВЫШЕ ТОЛКОВАНИЯ ГЕНИЯ

В том, что гений следует полностью противополагать *духу подражания*, согласны все. Поскольку же учение есть не что иное, как подражание, то величайшую способность, восприимчивость (понятливость) как таковую нельзя считать гением. Однако даже если человек мыслит или творит самостоятельно, а не только воспринимает то, что мыслили другие, более того, открывает что-либо в искусстве и науке, то и это еще недостаточное основание, чтобы называть такой (подчас великий) ум *гением* (в отличие от того, кого называют *глупцом*, ибо он способен только учиться и подражать), так как этому тоже можно научиться, следовательно, достигнуть естественным путем исследования и размышления в соответствии с правилами, что по своей специфике не отличается от того, что может быть достигнуто с помощью прилежания и посредством подражания. Так, всему тому, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах философии природы, — сколь ни велик должен был быть ум, способный открыть подобное, — все-таки можно научиться; но невозможно научиться вдохновенно создавать поэтические произведения, как бы подробны ни были предписания стихосложения и как бы превосходны ни были образцы. Причина заключается в том, что Ньютон мог сделать совершенно наглядными и предназначенными для того, чтобы следовать им, все свои шаги от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий — и не только самому себе, но и любому другому; между тем ни Гомер, ни Виланд не может сказать, как возникают и сочетаются в его сознании полные фантазии и вместе с тем глубокие идеи, потому что он сам этого не знает, а следовательно, и не может научить этому другого[34] Таким образом, в науке величайший первооткрыватель отличается от старательного подражателя и ученика лишь степенью; от того же, кого природа наградила даром создавать прекрасные произведения искусства, он отличается по своей специфике. Однако это отнюдь не умаляет заслуги тех великих мужей, которым человеческий род столь многим обязан, хотя они и отличаются от любимцев природы, обладающих талантом в области прекрасного искусства. Именно в том, что талант ученых направлен на достижение все более рас-

тущего совершенства в знании и связанной с ним пользы, а также на обучение этим знаниям других, заключается большое преимущество их по сравнению с теми, кто удостоился чести называться гением; ибо для гениев искусство где-нибудь останавливается, наталкиваясь на рубеж, преступить который оно не может — вероятно, он давно уже достигнут и отодвинут быть не может; к тому же такое умение не сообщается, оно дается каждому непосредственно природой, следовательно, с ним умирает, пока природа когда-нибудь вновь не одарит таким же талантом другого, которому нужен лишь пример, чтобы подобным же образом применить свой осознанный им талант.

Так как дар природы в искусстве (в качестве прекрасного искусства) должен дать правило, то возникает вопрос, каково же это правило? Оно не может быть выражено в формуле и служить предписанием, ибо тогда суждение о прекрасном могло бы определяться в понятиях; правило должно быть выведено из деяния, то есть из произведения, которое будет служить другим для проверки их таланта — образцом не для *подделывания*, а для *подражания*. Объяснить, как это возможно, трудно. Идеи художника пробуждают близкие идеи у его ученика, если природа одарила его способностями души в сходной пропорции. Поэтому образцы прекрасного искусства служат единственным средством передать эти идеи потомству — простым описанием этого достичь невозможно (особенно в области искусства слова), — да и здесь классическими могут стать лишь те описания, которые выражены на древних, мертвых, сохранившихся только в науке языках.

Несмотря на то, что механическое искусство и прекрасное искусство — первое как искусство просто прилежания и обучения, второе как искусство гения — сильно отличаются друг от друга, не существует прекрасного искусства, в котором в качестве существенного условия не присутствовало бы нечто механическое, что можно понять и чему надлежит следовать по правилам; таким образом, что-то от *школьного* обучения составляет существенное условие искусства. Ибо в художественном творчестве необходимо мыслить нечто как цель, в противном случае произведение нельзя будет отнести к искусству, оно было бы просто продуктом случая. Но для того, чтобы подчинить произведение какой-либо цели, нужны определенные правила, от которых не следует отступать. По-

скольку оригинальность таланта составляет существенное (но не единственное) свойство гения, легкомысленные люди полагают, что заставят с наибольшей вероятностью видеть в них расцветающих гениев, если откажутся от принудительности всех школьных правил, считая, что лучше гарцевать на норовистой лошади, чем на объезженной. Гений может дать лишь богатый *материал* для произведений прекрасного искусства, его обработка и *форма* требуют воспитанного школой таланта, способного использовать этот материал таким образом, чтобы он устоял перед способностью суждения. Если же кто-либо говорит и судит наподобие гения даже в делах, требующих самого тщательного исследования разума, то это уже просто смешно; и право, не знаешь, кто более смешон — фокусник ли, напускающий такой туман, что судить о чем-либо отчетливо уже невозможно, но зато можно беспрепятственно воображать что угодно, или публика, простосердечно полагающая, будто ее неспособность ясно понять и вникнуть в чудо совершаемого объясняется тем, что ее забрасывают огромными массами новых истин, по сравнению с которыми детали (ясное объяснение и проверка основоположений в соответствии со школьными правилами) представляются ей не более чем дилетантством.

§ 48

ОБ ОТНОШЕНИИ ГЕНИЯ К ВКУСУ

Для *суждения* о прекрасных предметах как таковых требуется *вкус*, для самого же прекрасного искусства, то есть для *создания* подобных предметов, требуется *гений*.

Если рассматривать гений как талант к прекрасному искусству (в чем и состоит, собственно, значение этого слова) и пытаться расчленить его на способности, сочетание которых необходимо, чтобы составить подобный талант, надо прежде всего точно определить различие между красотой природы, суждение о которой требует только вкуса, и красотой в искусстве, возможность которой (на что в суждении о подобном предмете также следует обратить внимание) требует гения.

Красота в природе — это *прекрасная вещь*; красота в искусстве — *прекрасное представление* о вещи.

Для того, чтобы судить о красоте в природе как таковой, мне не надо сначала иметь понятие о том, чем должен быть этот предмет; другими словами, мне нет необходимости знать материальную целесообразность (цель); в суждении нравится сама форма как таковая без знания цели. Но если предмет дан как произведение искусства и в качестве такового должен быть признан прекрасным, то, поскольку искусство всегда предполагает в причине (и ее каузальности) цель, сначала в основу должно быть положено понятие о том, какой должна быть эта вещь, и так как соответствие многообразного в вещи внутреннему ее назначению как цели есть совершенство вещи, то в суждении о красоте в искусстве одновременно должно быть принято во внимание и совершенство вещи, тогда как в суждении о красоте природы (как таковой) подобный вопрос даже не возникает. Правда, в суждении об одушевленных предметах природы, например, человека или лошади, обычно, когда судят об их красоте, принимают во внимание и объективную целесообразность; но это уже не чисто эстетическое суждение, не просто суждение вкуса. В этом суждении природа уже рассматривается не такой, какой она являет себя в качестве искусства, а поскольку она действительно *есть* искусство (хотя и сверхчеловеческое); телеологическое суждение служит эстетическому основой и условием, и эстетическое суждение должно принимать это во внимание. В таком случае, — если, например, говорят: «Это красивая женщина» — мыслят не что иное, как: природа прекрасно выражает в ее образе цели женского телосложения; ибо для того, чтобы предмет мыслился подобным образом посредством логически обусловленного эстетического суждения, надлежит иметь в виду не только форму, но и понятие.

Превосходство прекрасного искусства заключается именно в том, что оно изображает прекрасными вещи, которые в природе уродливы и отталкивающи. Ужасы, болезни, опустошения, войны и т. п. могут быть прекрасно описаны как вредные явления, даже изображены на картине. Лишь один вид уродства не может быть представлен соответственно его виду в природе, не уничтожая всякое эстетическое благорасположение, то есть красоту в искусстве — это уродство, вызывающее *отвращение.* Ибо поскольку в этом странном, основанном только на воображении ощущении предмет представлен так, будто он на-

прашивается на наслаждение, тогда как мы всеми силами препятствуем этому, то представление об этом предмете как предмете искусства больше не отличается в нашем ощущении от его природы и поэтому не может считаться прекрасным. Так, ваяние, поскольку в его творениях искусство почти уподобляется природе, исключило непосредственное изображение уродливых предметов и поэтому позволяет изображать, например, смерть (в виде прекрасного гения), воинскую доблесть (в виде Марса) посредством аллегории или атрибутов, которые выглядят привлекательно, то есть изображать предмет лишь косвенно посредством толкования разума, а не только для эстетического суждения.

Все сказанное относится к прекрасному представлению о предмете; оно, собственно говоря, есть лишь форма представления понятия, посредством которой понятие становится всеобще сообщаемым. Для того, чтобы придать эту форму произведению прекрасного искусства, достаточно вкуса, с которым, развив и направив его на ряде примеров, художник сопоставляет свое творение и после многих мучительных попыток обрести благорасположение находит наконец ту форму, которая ему нужна; следовательно, эта форма — не дело вдохновения или свободного порыва душевных сил, а результат длительного, даже изнурительного стремления к такому совершенствованию, которое позволит придать ей соответствие с мыслью, не нанося при этом ущерба свободе в игре душевных сил.

Вкус есть лишь способность суждения, а не продуктивная способность; и поэтому то, что ему соответствует, не есть произведение прекрасного искусства — оно может быть также продуктом полезного и механического искусства или даже науки, созданным по определенным правилам, которым можно научиться и которым надлежит строго следовать. Привлекательная же форма, которую придают этому продукту, — не более, чем средство сообщаемости и как бы манера представления, по отношению к которой еще сохраняется известная свобода, хотя этот продукт и связан с определенной целью. Так, требуют, чтобы столовый прибор или моральный трактат, даже проповедь имели форму прекрасного искусства, но не казались при этом *вычурными*; однако это еще не основание для того, чтобы называть их творениями прекрасного искусства. К нему относят стихотворение, музыкальное

произведение, картинную галерею и т. п., но и в том, что должно быть творением прекрасного искусства, часто обнаруживается гений, лишенный вкуса, или вкус, лишенный гения.

§ 49

О СПОСОБНОСТЯХ ДУШИ, ОБРАЗУЮЩИХ ГЕНИЙ

О некоторых произведениях, которые должны были бы, хотя бы отчасти, представлять собой прекрасное искусство, говорят, что они лишены *духовности*, хотя с точки зрения вкуса в них нет ничего вызывающего возражения. Стихотворение может быть очень милым и элегантным, но дух в нем отсутствует. Рассказ — точен и правилен, но лишенным духовности. Торжественная речь — основательной и вместе с тем изящной, но лишенной духовности. Разговор — часто достаточно занимателен, но дух в нем отсутствует; даже о женщине говорят: она красива, разговорчива и благопристойна, но в ней отсутствует дух. Что же здесь понимают под духом?

Дух в эстетическом смысле — это оживляющий принцип в душе. То, посредством чего этот принцип оживляет душу, материал, который он для этого использует, есть то, что целесообразно приводит душевные способности в движение, то есть в такую игру, которая сама себя поддерживает и сама укрепляет необходимые для этого силы.

Я утверждаю: этот принцип есть не что иное, как способность изображения *эстетических идей*; под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет напряженно думать без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, то есть *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление. Легко заметить, что эта идея как бы находится в обратном соответствии (pendant) с *идеей разума*, представляющей собой понятие, которому никогда не может быть адекватно *созерцание* (*представление воображения*).

Воображение (в качестве продуктивной способности познания) очень могущественно в создании как бы другой природы из материала, который ей дает действительная

природа. Мы предаемся ему, когда опыт представляется нам слишком будничным, переделываем опыт, правда, по все еще аналогичным законам, однако и по принципам, находящимся выше, в разуме (они столь же естественны для нас, как те, посредством которых рассудок схватывает эмпирическую природу); при этом мы чувствуем себя свободными от закона ассоциации (присущего эмпирическому применению этой способности); ибо, хотя природа дает нам материал согласно данному закону, этот материал может быть переработан нами в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу.

Подобные представления воображения можно называть *идеями*: отчасти потому, что они по крайней мере стремятся к чему-то находящемуся за пределами опыта и, таким образом, пытаются приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальные идеи), что придает им видимость объективной реальности; с другой стороны, и это главное, потому, что им в качестве внутренних созерцаний не может быть полностью адекватным никакое понятие. Поэт решается представить в чувственном облике идею разума о невидимых сущностях — царство блаженных, преисподнюю, вечность, сотворение мира и т. п. — или то, примеры чего, правда, даны в опыте, но что выходит за его пределы, например, смерть, зависть и все пороки, а также любовь, славу и т. д. сделать их с помощью воображения, которое стремится следовать примеру разума в достижении величайшего, чувственно воспринимаемыми в полноте, примера которой нет в природе; собственно говоря, только в поэзии эта способность эстетических идей может проявиться в полной мере. Рассмотренная же сама по себе, эта способность есть, по существу, только талант (воображения).

Если под понятие подводится представление воображения, которое необходимо для изображения, но само по себе требует такого глубокого мышления, которое никогда не может быть охвачено определенным понятием, тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем могло бы быть постигнуто и уяснено в нем.

Те формы, которые не составляют самого изображения

данного понятия, а выражают в качестве дополнительных представлений воображения лишь связанные с ним следствия и его родственность другим понятиям, называют *атрибутами* (эстетическими) предмета, чье понятие как идея разума не может быть изображено адекватно. Так, орел Юпитера с молнией в когтях — атрибут могущественного владыки неба, а павлины — прекрасной владычицы неба. Эти атрибуты не представляют, подобно *логическим атрибутам*, то, что заключено в наших понятиях о возвышенности и величии творения, они отражают нечто другое, что дает воображению повод распространиться на множество родственных понятий, которые позволяют мыслить большее, чем может быть выражено в понятии, определенном словами; они дают *эстетическую* идею, которая служит идее разума вместо логического изображения, в сущности же для того, чтобы оживить душу, открывая ей необозримую область родственных представлений. Прекрасное искусство применяет это не только в живописи и ваянии (где обычно употребляется термин «атрибуты»); поэзия и ораторское искусство также заимствуют дух, оживляющий их слова, у эстетических атрибутов предметов, сопутствующих логическим атрибутам и придающих изображению размах, который заставляет мыслить больше, хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, то есть определенным словесным выражением. Ограничусь для краткости лишь несколькими примерами.

Если великий король в одном из своих стихотворений говорит: «Уйдем из жизни без ропота и ни о чем не жалея, ибо мы оставляем мир, осыпанный благодеяниями. Так солнце, завершив свой дневной путь, освещает мягким светом небо, и последние лучи, которые оно посылает в эфир, — это его последние вздохи на благо мира»[35], то этими сказанными на склоне лет словами он оживляет свою космополитическую в ее настроенности идею атрибутом, который воображение (вызывая безоблачным вечером в душе воспоминание о прелести прекрасного летнего дня) соединяет с этим представлением и который пробуждает множество ощущений и дополнительных представлений, не находящих своего выражения. С другой стороны, даже интеллектуальное понятие может в свою очередь служить атрибутом чувственного представления и оживить его идеей сверхчувственного; но только в том случае, если для этого использовано то эстетическое, которое субъек-

тивно связано с сознанием сверхчувственного. Так, например, поэт, описывая прекрасное утро, говорит: «Солнце проглянуло, как покой проглядывает из добродетели»[36]. Сознание добродетели, даже в том случае, если только мысленно стать на точку зрения добродетельного человека, наполняет душу множеством возвышенных и успокоительных чувств и открывает безграничную перспективу радостного будущего, которое полностью не могут выразить слова, соответствующие определенному понятию*.

Одним словом, эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, связанное в свободном его применении с таким многообразием частичных представлений, что выражение, которое обозначало бы определенное понятие для него, найдено быть не может; следовательно, оно позволяет примыслить к понятию много неизреченного; чувство этого неизреченного оживляет познавательную способность и связывает дух с языком как просто буквой.

Таким образом, способности души, соединение которых (в определенном соотношении) составляет *гений*, — это воображение и рассудок. Но так как в применении для познания воображение находится под властью рассудка и подчинено ограничению, чтобы соответствовать его понятию, а в эстетическом отношении оно свободно и может сверх согласованности с понятием дать — правда, непреднамеренно — богатый содержанием, хотя и неразвитый материал для рассудка, который тот в своем понятии не принимал во внимание и который он применяет не столько объективно для познания, сколько субъективно для оживления познавательных способностей, следовательно, косвенно все-таки для познания, — то гений заключается, собственно говоря, в счастливом сочетании, которое нельзя обрести в науке или достигнуть прилежанием и которое позволяет найти идеи для данного понятия, а также *выразить* их таким образом, чтобы вызванная этим душев-

* Быть может, никогда не было сказано ничего более возвышенного или не была более возвышенно выражена мысль, чем в надписи на храме Исиды (матери-*природы*): «Я все, что есть, что было и что будет, и никто из смертных не поднимал моего покрывала». Зегнер использовал эту идею в виде глубокомысленной, предпосланной его учению о природе виньетки, чтобы заранее внушить ученику, которого он намеревался ввести в этот храм, священный трепет, способный настроить его душу на торжественное внимание.

ная настроенность могла быть как сопутствующая понятию сообщена другим. Такой талант и есть, собственно говоря, то, что называют духом; ибо выразить неизреченное в состоянии души при известном представлении и сделать его всеобще сообщаемым — будь то на языке живописи или пластики — требует способности схватывать быстро исчезающую игру воображения и придавать ей единство в понятии (именно поэтому оригинальном и вместе с тем предоставляющем новое правило, не следующее из предшествующих принципов или примеров), которое может быть сообщено без принуждения правилами.

* * *

Возвращаясь после этого анализа к данному выше объяснению того, что называют *гением*, мы обнаруживаем: *во-первых*, что гений — это талант к искусству, а не к науке, где первое место должны занимать и определять совершаемые действия хорошо известные правила; *во-вторых*, что в качестве таланта к искусству гений предполагает определенное понятие о произведении как цели, а тем самым — рассудок, но вместе с тем и представление (хотя и неопределенное) о материале, то есть о созерцании, для изображения этого понятия, — следовательно, отношение воображения к рассудку; *в-третьих*, что гений проявляется не столько в осуществлении намеченной цели, в изображении определенного *понятия*, сколько в изложении или выражении *эстетических идей*, содержащих богатый материал для данной цели, и тем самым представляет воображение в его свободе от всякого подчинения правилам, но тем не менее целесообразным для изображения данного понятия; и, наконец, *в-четвертых*, что непринужденная, непреднамеренная, субъективная целесообразность в свободном соответствии воображения закономерности рассудка предполагает такое соотношение и настроенность этих способностей, к которым не ведет никакое следование правилам, будь то науки или механического подражания, но может создать лишь природа субъекта.

В соответствии с указанными предпосылками гений есть служащая образцом оригинальность природного дара субъекта в его *свободном* использовании своих познавательных способностей.

Таким образом, произведение гения (то, что в этом

произведении следует приписать гению, а не возможному обучению или школе) — пример не для подражания (ибо тогда было бы утрачено то, что есть в произведении гений и составляет дух творения), а для следования ему другого гения, в котором благодаря этому пробуждается чувство собственной оригинальности, позволяющей ему осуществлять в искусстве свободу от правил таким образом, что искусство само получает новое правило, благодаря чему талант становится образцом. Но поскольку гений — любимец природы и его следует считать редким явлением, то его пример служит для других способных людей школой, то есть методическим руководством по правилам, в той мере, в какой их удалось извлечь из произведений его духа и их своеобразия; для них прекрасное искусство есть подражание, для которого природа дала правило через посредство гения.

Однако такое подражание становится *обезьянничанием*, если ученик *повторяет* все, даже то уродливое, что гений вынужден был допустить, потому что устранить это было невозможно, не ослабляя идею. Подобное дерзание может считаться заслугой только гения; ему разрешена известная *смелость* выражения и вообще ряд отклонений от общих правил; но этому отнюдь не следует подражать, само по себе оно остается ошибкой, которой надо избегать; она составляет как бы привилегию гения, ибо от робкой осмотрительности пострадала бы неподражаемость его духовного порыва. Другой вид обезьянничанья — *манерность*; это подражание только *своеобразию* (оригинальности) как таковому, стремление по возможности отдалиться от подражателей, не обладая при этом талантом, позволяющим *служить образцом*. Существуют два *способа* (modus) изложения своих мыслей, один из них называется манерой (modus aestheticus), другой — методом (modus logicus); они отличаются друг от друга тем, что первый руководствуется только *чувством* единства в изложении, второй же следует в этом определенным *принципам*. Для прекрасного искусства значим лишь первый способ. *Манерным* произведение искусства называется лишь в том случае, если художник стремится к тому, чтобы выражение его идеи было особенным, и не сообразует его с соответствием идее. Кичливость (напыщенность) и аффектация, направленные только на то, чтобы отличаться от обычного (но не обладая при этом духом),

подобны поведению человека, о котором говорят, что он сам себя слушает, или того, кто стоит и движется, как на сцене, стараясь привлечь к себе внимание, что всегда выдает дилетанта.

§ 50

О СВЯЗИ ВКУСА С ГЕНИЕМ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПРЕКРАСНОГО ИСКУССТВА

Если спрашивается, что важнее в произведениях прекрасного искусства — проявление гения или вкуса, то это равносильно вопросу, что имеет в них большее значение — воображение или способность суждения. Поскольку искусство при наличии в нем гения заслуживает быть названным *вдохновенным* и только при наличии вкуса *прекрасным* искусством, то последнее, во всяком случае в качестве необходимого условия (conditio sine qua non), — главное, на что следует обращать внимание в суждении об искусстве как прекрасном. Богатство и оригинальность идей необходимы не столько для красоты, сколько для соответствия воображения в его свободе с закономерностью рассудка. Ибо все богатство воображения порождает в своей не подчиняющейся законам свободе только нелепость; напротив, способность суждения — это способность привести воображение в соответствие с рассудком.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (воспитание) гения; она сильно подрезает ему крылья и делает его благонравным и изысканным; вместе с тем вкус осуществляет руководство над гением, указывая ему, на что и в какой степени он может распространяться, оставаясь целесообразным; внося ясность и порядок в полноту мыслей, вкус делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, побуждать к деятельности других и постоянно развивать культуру. Поэтому, если при столкновении этих двух свойств в художественном произведении следует чем-либо пожертвовать, то это, скорее, должно относиться к гению; способность же суждения, которая в вопросах прекрасного искусства высказывается, исходя из собственных принципов, допустит скорее ограничение

свободы и богатства воображения, чем ограничение рассудка.

Следовательно, для прекрасного искусства требуются *воображение, рассудок, дух и вкус**.

§ 51

О ДЕЛЕНИИ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ

Красотой вообще (будь то красота природы или красота искусства) можно назвать *выражение* эстетических идей, с той только разницей, что в прекрасном искусстве эту идею должно вызывать понятие об объекте, а в прекрасной природе для того, чтобы пробудить и сообщить идею, выражением которой должен служить объект, достаточно рефлексии о данном созерцании без понятия того, чем должен быть объект.

Если, следовательно, мы хотим дать деление прекрасных искусств, то в качестве наиболее удобного принципа для этого нам надлежит, по крайней мере в виде попытки, избрать аналогию искусства с тем способом выражения, которым люди пользуются в разговоре, чтобы как можно более полно сообщить о себе друг другу, то есть не только свои понятия, но и ощущения**. Этот способ выражения состоит в *слове*, жесте и тоне (артикуляции, жестикуляции и модуляции). Только при соединении этих трех видов можно полностью выразить то, что хочет сообщить говорящий. Ибо таким образом мысль, созерцание и ощущение одновременно и в соединении передаются другому.

Существуют только три вида прекрасных искусств: *словесное*, *изобразительное* и искусство *игры ощущений* (в качестве впечатлений внешних чувств). Это деление можно произвести и дихотомически, — чтобы прекрасные искусства делились на искусство выражения мыслей или созерцаний, а оно в свою очередь делилось бы по форме

* Три первые способности *объединяются* четвертой. Юм в своей «Истории» дает[37] понять англичанам, что, хотя в своих работах они в доказательствах трех первых свойств, рассмотренных *обособленно*, не уступают ни одному народу мира, в отношении четвертого, объединяющего три предыдущих, предпочтение следует отдать французам.

** Пусть читатель не рассматривает данный набросок возможного деления прекрасных искусств как разработанную теорию. Это лишь одна из попыток, которые можно и должно предпринимать.

или материи (по ощущению). Однако такое деление выглядело бы слишком абстрактным и не столь соответствующим обычным понятиям.

1. К *словесным* искусствам относятся *красноречие* и *поэзия*. *Красноречие* — это искусство заниматься делом рассудка как свободной игрой воображения; *поэзия* — заниматься свободной игрой воображения как делом рассудка.

Следовательно, *оратор* возвещает о деле и осуществляет его так, будто оно просто *игра* идеями, чтобы занять слушателей. *Поэт* возвещает только о занимательной игре идеями, и тем не менее рассудку представляется, будто поэт намеревался заниматься только его делом. Соединение и гармония обеих познавательных способностей, чувственности и рассудка, которые не могут обойтись друг без друга и вместе с тем не могут быть соединены без принуждения и взаимного ущерба, должно казаться непреднамеренным и происходящим как бы само собой; в противном случае это не *прекрасное* искусство. Поэтому в нем следует избегать всего нарочитого и педантичного. Прекрасное искусство должно быть свободным в двойном значении этого слова: как потому, что, в отличие от занятия для заработка, оно не есть труд, количество которого можно установить, востребовать и оплатить по определенному мерилу, так и потому, что душа чувствует себя, правда, занятой, но, не стремясь при этом к другой цели (независимо от вознаграждения), умиротворенной и пробужденной.

Таким образом, хотя оратор и дает нечто сверх обещанного, а именно занимательную игру воображения, он не полностью выполняет свое обещание, то есть то, что по существу и есть возвещенное им дело, а именно целесообразно занять рассудок. Напротив, поэт обещает мало, возвещает лишь игру идеями, но совершает нечто достойное того, чтобы им занимались, а именно, играя, дает рассудку пищу и посредством воображения — жизнь его понятиям; тем самым оратор дает, в сущности, меньше, поэт — больше, чем обещает.

2. Изобразительные искусства или искусства выражения идей в *чувственном созерцании* (не посредством представлений воображения, которые возбуждаются словами) — это либо искусство *чувственной истины*, либо искусство *чувственной иллюзии*. Первое называется *пла-*

стикой, второе *живописью*. Оба они создают в пространстве образы для выражения идей. Одно создает образы, воспринимаемые двумя чувствами, зрением и осязанием (хотя осязание предназначено не для ощущения красоты), другое — образы, воспринимаемые только зрением. В основе того и другого в воображении лежит эстетическая идея (archetypon, прообраз); образ же, который составляет выражение этой идеи (ektypon, воспроизведение), дается либо в его телесной протяженности (так же как существует сам предмет), либо так, как он рисуется глазу (по его видимости на плоскости); или, при воспроизведении, условием рефлексии делают либо отношение к действительной цели, либо лишь видимость этой цели.

К *пластике* как первому виду прекрасного изобразительного искусства относятся ваяние и зодчество. *Первое* — это искусство, телесно изображающее понятия вещей так, как они *могли бы существовать в природе* (но, как прекрасное искусство, оно принимает во внимание эстетическую целесообразность); *второе* — искусство представлять понятия вещей, возможных *только в искусстве*, форма которых имеет для этого своим определяющим основанием не природу, а произвольную цель, но представлять их при этом эстетически целесообразно. В зодчестве главное — определенное *использование* предмета, созданного искусством, и это как условие ограничивает эстетические идеи. В ваянии главная цель — *выражение* эстетических идей. Так, статуи людей, богов, животных и т. п. относятся к ваянию; храмы, пышные здания для публичных собраний, а также жилища, триумфальные арки, колонны, гробницы и т. п., воздвигнутые для увековечения памяти, относятся к зодчеству. Сюда же можно отнести хозяйственную утварь (поделки столяра и другие обиходные вещи такого рода); существенное в произведении зодчества — это соответствие продукта возможности его определенного использования, тогда как произведение скульптуры, которое создано только для созерцания, и должно нравиться само по себе, есть в качестве телесного изображения просто подражание природе, но в соотнесении с эстетическими идеями; однако *чувственная истина* не должна доходить до того, чтобы произведение переставало быть искусством и продуктом произвола.

Живопись — второй вид изобразительных искусств,

художественно изображающий *чувственную видимость* в ее связи с идеями, я бы разделил на искусство прекрасного *изображения природы* и искусство прекрасного *сочетания ее продуктов.* Первое — *собственно живопись*, второе — *декоративное садоводство.* Ибо первое дает лишь видимость телесной протяженности, второе дает эту протяженность в ее истине, но при этом лишь видимость ее использования и применения для других целей, а не только для игры воображения при созерцании его форм*. Это не что иное, как украшение земли тем же многообразием (травами, кустами, цветами и деревьями, даже водами, холмами и долинами), которое предлагает созерцанию природа, с той только разницей, что здесь это сочетается иначе и в соответствии с определенными идеями. Но прекрасное сочетание телесных вещей так же, как и живопись, дано только для глаза; осязание не может дать наглядного представления о такой форме. К живописи в широком смысле слова я бы отнес также украшение комнат обоями, орнаментом и красивой мебелью, которые служат только для лицезрения, а также искусство одеваться со вкусом (кольца, табакерки и т. д.). Ибо клумбы со всевозможными цветами, комнаты со всевозможными украшениями (в том числе и наряды дам) составляют своего рода картину на пышном празднестве, которая, подобно подлинным картинам (не ставящим своей целью *обучать* истории или естествознанию), служат только лицезрению, чтобы занять идеями воображение в его свободной игре и занять без определенной цели способность эстетического суждения. Техника создания всех этих укра-

* Что декоративное садоводство может рассматриваться как вид живописи, хотя оно и представляет свои формы телесно, кажется странным; но поскольку оно берет свои формы действительно из природы (деревья, кусты, травы и цветы лесов и полей, по крайней мере вначале) и поскольку оно не есть искусство, подобно пластике, условием совершаемого им сочетания продуктов природы служит (в отличие от зодчества) не предмет и его цель, а лишь свободная игра воображения в созерцании, то в этом оно совпадает с чисто эстетической живописью, не имеющей определенной темы (сопоставляющей, развлекая, с помощью света и тени воздух, землю и воду). И вообще пусть читатель рассматривает все сказанное здесь только как попытку объединить различные виды прекрасного искусства одним принципом, которым в данном случае служит принцип выражения эстетических идей (по аналогии с языком), а отнюдь не как окончательно принятую их дедукцию.

шений может быть по своим механическим приемам самой различной и требовать самых различных художников, но суждение вкуса о том, что в этом искусстве прекрасно, имеет одно назначение: судить только о формах (не принимая во внимание цель данного произведения) так, как они предстают перед нашим взором в отдельности или в своем соединении, по действию, которое они оказывают на воображение. Уподобление изобразительного искусства (по аналогии) мимике, сопровождающей речь, оправдывается стремлением духа художника дать посредством своих образов телесное выражение того, что и как он мыслил, как бы заставить само произведение говорить посредством мимики — обычная игра нашей фантазии, наделяющей безжизненные вещи в соответствии с их формой духом, который говорит из них.

3. Искусство *прекрасной игры ощущений* (которые возбуждаются извне, но игра которых должна обладать всеобщей сообщаемостью) может касаться лишь соотношения различных степеней настроенности (напряженности) чувства, воспринимающего ощущение, то есть его тона; и в этом широком смысле оно может быть разделено на художественную игру ощущений слуха и зрения, то есть на *музыку* и *искусство колорита*. Примечательно, что оба эти чувства обладают помимо восприимчивости к впечатлениям, необходимой, чтобы получать посредством них понятия о внешних предметах, еще особым, связанным с этим ощущением, о котором трудно сказать, лежит ли в его основе чувство или рефлексия; эта восприимчивость может иногда отсутствовать, хотя при этом чувство, поскольку речь идет о познании им объекта, совсем не всегда слабо развито, а иногда даже необычайно тонко. Это означает: нельзя с уверенностью сказать, есть ли краска или тон лишь приятные ощущения или уже сами по себе — прекрасная игра ощущений и в качестве таковой ведут к благорасположению, испытываемому от формы в эстетическом суждении. Если подумать о скорости колебаний света или, во втором случае, о скорости колебаний воздуха, которая, вероятно, во много раз превосходит нашу способность судить непосредственно при восприятии о соотношении производимого ею деления времени, то следовало бы предположить, что ощущается только *действие*

этих колебаний на эластичные части нашего тела, совершаемое же им *деление времени* не замечается и не привносится в суждение, другими словами, с красками и звуками связывается только приятность, а не красота их композиции. Но если подумать, *во-первых*, о математической стороне того, что может быть сказано о пропорции этих колебаний в музыке и в ее оценке, и судить, как подобает, о контрастах красок по аналогии с музыкой, если, *во-вторых*, обратить внимание на то, что в ряде, правда, очень редких случаев люди, обладающие наилучшим зрением, не различают красок, а обладающие тончайшим слухом, не различают звуков, далее, на тех, кто этой способностью обладает и воспринимает изменение качества (не только степени ощущения) при различной напряженности на шкале красок и звуков, а также, что их число предназначено для постижимых различений, — то окажется необходимым рассматривать оба названных ощущения не просто как чувственное впечатление, а как действие суждения о форме в игре многих ощущений. Различие мнений в суждении об основе музыки может изменить дефиницию лишь в том смысле, что музыку сочтут либо, как это сделали мы, прекрасной игрой ощущений (посредством слуха), либо игрой *приятных* ощущений. Только в первом случае музыка полностью представляется *прекрасным* искусством, во втором случае — *приятным* искусством (по крайней мере отчасти).

§ 52

О СОЕДИНЕНИИ РАЗЛИЧНЫХ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ В ОДНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ

Красноречие может быть соединено с живописным изображением как своих субъектов, так и предметов в *драме*, поэзия с музыкой — в *пении*, пение же с живописным (театральным) изображением — в *опере*, игра ощущений в музыке с игрой образов — в танце и т. д. Так же и изображение возвышенного, поскольку оно относится к прекрасному искусству, может соединиться с красотой в *рифмованной трагедии*, *дидактическом стихотворении* и в *оратории*; и в таких соединениях прекрасное

искусство становится еще более художественным; но становится ли оно также прекраснее (когда перекрещиваются столь многообразные различные виды), вызывает в ряде случаев сомнение. Во всяком прекрасном искусстве существенное заключено в форме, целесообразной для наблюдения и суждения, где удовольствие есть одновременно и культура и располагает дух к идеям, тем самым делая его восприимчивым к ряду подобных удовольствий и развлечений в форме, а не в материи ощущения (в привлекательности или трогательности), когда все дело только в наслаждении, которое ничего не оставляет в идее, притупляет дух, постепенно вызывает отвращение к предмету и делает душу вследствие осознания ею нецелесообразности своей настроенности по суждению разума недовольной и капризной.

Если прекрасное искусство не сочетают в той или иной степени с моральными идеями, которые только и создают самостоятельное благорасположение, то именно таковой окажется в конце концов его судьба. В этом случае оно служит лишь для развлечения, потребность в котором становится тем больше, чем чаще к нему обращаются, стремясь устранить недовольство души собой, делая ее все более бесполезной и недовольной собой. Вообще связи искусства с моральными идеями больше всего способствует красота природы, если с раннего возраста привыкнуть наблюдать за ней, судить о ней и любоваться ею.

§ 53

СРАВНЕНИЕ РАЗЛИЧНЫХ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ ПО ИХ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ

Первое место среди всех искусств занимает *поэзия* (она почти полностью обязана своим происхождением гению и меньше всего руководствуется примерами и предписаниями). Поэзия расширяет душу тем, что дает воображению свободу и в пределах данного понятия избирает из безграничного многообразия возможных согласующихся с ним форм ту, которая связывает изображение понятия с таким богатством мыслей, адекватным которому не может быть ни одно выражение в языке, и, следовательно, эстетически возвышается до идей. Поэзия укрепляет ду-

шу, дозволяя ей почувствовать свою свободную, самодеятельную и независимую от природного назначения способность рассматривать природу как явление и судить о ней по воззрениям, которые сама природа не дает в опыте ни чувству, ни рассудку, и, таким образом, использовать природу для сверхчувственного, как бы в качестве его схемы. Поэзия играет видимостью, создаваемой по своему усмотрению, не прибегая к обману, ибо она сама объявляет свое занятие лишь игрой, которая, однако, может быть целесообразно использована рассудком для его дела. Красноречие, если под ним понимать искусство уговаривать, то есть вводить в заблуждение с помощью красивой видимости (в качестве ars oratoria), а не просто умение красиво говорить (красоту слога и стиля), есть диалектика, заимствующая у поэзии лишь необходимое для того, чтобы настроить души, до того как они вынесут свое суждение в пользу оратора, и таким образом лишить это суждение свободы; поэтому применение красноречия не следует рекомендовать ни в суде, ни на кафедре. Ибо когда речь идет о гражданских законах, о праве отдельных лиц или о продолжительном наставлении и определении умов к правильному пониманию и добросовестному выполнению своих обязанностей, недостойно такого важного дела допускать даже след чрезмерного остроумия и воображения, а тем более искусства уговаривать и располагать в чью-либо пользу, ибо хотя это искусство часто применяется для достижения самих по себе правомерных и похвальных целей, оно неприемлемо потому, что способствует субъективному искажению максим и убеждений, пусть даже объективно деяние правомерно; ведь недостаточно совершать правое, но и совершать это следует лишь на том основании, что оно есть правое. К тому же просто ясное понятие о такого рода человеческих обстоятельствах, живо изложенное, иллюстрированное примерами и свободное от нарушений правил благозвучия языка или благопристойности выражения соответственно идеям разума (что в своей совокупности и составляет красноречие), уже само по себе оказывает достаточное влияние на души людей, и нет никакой необходимости прибегать к механизму уговоров, которые, поскольку они могут быть использованы также для оправдания или сокрытия порока и заблуждения, не могут заглушить тайного подозрения в желании оправдать вину изощренным хитроумием. В поэзии все происходит честно и открыто. Она признается в том, что хочет просто вести занимательную игру

воображения, причем по форме в согласовании с законами рассудка, и не стремится перехитрить или запутать рассудок чувственным изображением*.

Вслед за поэзией я бы назвал, если речь идет о *привлекательности* и *душевном волнении*, то искусство, которое ближе всего к ней из словесных искусств и очень естественно с ней соединяется, а именно *музыку*. Ибо хотя музыка и говорит только посредством ощущений без понятий, тем самым, в отличие от поэзии, не оставляет ничего для размышления, она многообразнее и, несмотря на свою преходящесть, глубже волнует душу; правда, ее скорее можно назвать наслаждением, чем культурой (возбуждаемая ею попутно игра мыслей есть лишь воздействие некой как бы механической ассоциации), и по суждению разума она имеет меньшую ценность, чем любой другой вид прекрасного искусства. Поэтому музыка, подобно всякому наслаждению, требует частой перемены и не выдерживает многократного повторения, нагоняя этим скуку. Привлекательность, которую музыка сообщает столь всеобще, основывается, вероятно, на том, что каждое выражение языка связано в своей совокупности со звучанием, соответствующим его смыслу, что это звучание в большей или меньшей степени выражает аффект говорящего и в свою очередь возбуждает аффект в слушающем, вызывающий в нем идею, которая выражена в языке таким

* Должен признаться, что прекрасное стихотворение всегда доставляло мне чистое удовольствие, тогда как чтение наилучшей речи римского народного трибуна, современного парламентского деятеля или проповедника всегда было связано с неприятным чувством неодобрения подобного, основанного на ухищрении искусства, которое, оперируя людьми как механизмом, способно заставить их выносить по важным вопросам суждения, какие по спокойном размышлении должны терять для них всякий вес. Убедительность и красота речи (вместе они создают риторику) принадлежат к прекрасному искусству, но ораторское искусство (ars oratoria) в качестве искусства пользоваться людскими слабостями в своих целях (пусть даже они задуманы как благонамеренные или действительно таковы) не заслуживает *уважения*. К тому же своего высшего развития оно достигло в Афинах и в Риме в то время, когда государство приближалось к своей гибели и истинно патриотический образ мыслей угасал. Тот, кто при ясном понимании вопроса владеет всем богатством и чистотой языка и при наличии плодотворного воображения, способного изображать его идеи, откликается сердечным участием на все истинно доброе, есть vir bene dicendi peritus, тот безыскусственный и убедительный оратор, каким его хотел видеть Цицерон, хотя сам не всегда оставался верен этому идеалу.

звучанием; а так как модуляция есть как бы всеобщий, понятный каждому человеку язык ощущения, музыка сама по себе пользуется ею со всей присущей ей выразительностью и, таким образом, по закону ассоциации сообщает всем естественно связанные с этим эстетические идеи; но, поскольку эти идеи не суть понятия и определения мысли, форма сочетания этих ощущений (гармония, мелодия) служит, в отличие от формы языка, только для того, чтобы посредством их пропорциональной настроенности (которая, так как в звуках она основывается на отношении числа вибраций воздуха в определенное время, поскольку звуки соединяются одновременно или в последовательности, может быть подведена под определенные математические правила) выразить эстетическую идею целого неизреченного богатства мыслей в соответствии с определенной темой, составляющей господствующий в музыкальном произведении аффект. С этой математической формой, хотя и не представленной в определенных понятиях, только и связано благорасположение, которое рефлексия о таком множестве сопровождающих друг друга или следующих друг за другом ощущений связывает с их игрой как значимым для каждого условием этой формы; и, только исходя из этой формы, можно считать себя вправе заранее высказывать в своем вкусе суждение каждого.

Однако с привлекательностью и душевным волнением, вызываемым музыкой, математика безусловно ни в коей мере не связана; она лишь необходимое условие (conditio sine qua non) того соотношения впечатлений, как в их связи, так и чередовании, которое позволяет соединить их воедино и помешать им уничтожить друг друга, сочетать их в непрерывном движении и оживлении души посредством созвучных с этим аффектов и тем самым привести ее к спокойному самонаслаждению.

Если же оценивать значимость прекрасных искусств по той культуре, которую они дают душе, и принять за масштаб расширение способностей, которые должны объединиться в способности суждения для познания, то музыка, поскольку она играет лишь ощущениями, займет среди прекрасных искусств низшее место (хотя в том, что ценится как приятное, быть может, высшее). Следовательно, в этом отношении изобразительные искусства превосходят ее; ибо, вовлекая воображение в свободную

и вместе с тем соответствующую рассудку игру, они одновременно заняты делом, создавая произведение, которое служит рассудочным понятиям длительно действующим и самим по себе рекомендуемым средством, способствующим соединению этих понятий с чувственностью, и тем самым как бы доходчивости высших познавательных способностей. Эти два вида искусств идут совершенно различными путями: первый — от ощущения к неопределенным идеям; второй — от определенных идей к ощущениям. Последние производят *длительное*, первые — преходящее впечатление. Воображение может восстановить впечатление и находить в этом приятное развлечение; преходящие же впечатления либо сразу полностью исчезают, либо, если воображение непроизвольно их повторяет, они становятся скорее назойливыми, чем приятными; сверх того, музыке недостает вежливости; дело в том, что она, преимущественно из-за характера своих инструментов, распространяет свое влияние дальше, чем требуется (на соседей), таким образом, как бы навязывается и тем самым ущемляет свободу других, находящихся вне музыкального общества. Этого недостатка лишены те виды искусства, которые обращаются к зрению, ведь для того, чтобы они не производили впечатления, достаточно отвести взор. Воздействие музыки подобно наслаждению от далеко распространяющегося запаха. Тот, кто вынимает из кармана надушенный платок, заставляет вдыхать этот аромат всех вокруг себя и рядом с собой против их воли, принуждая их, если они хотят дышать, одновременно и наслаждаться; почему это и вышло из моды*.

Из изобразительных искусств я отдал бы предпочтение *живописи*, отчасти потому, что она в качестве искусства рисунка лежит в основе всех остальных видов изобразительного искусства, отчасти же потому, что она способна значительно глубже проникать в область идей и в соответствии с ними расширять область созерцания в большей степени, чем это доступно другим видам искусства.

* Те, кто рекомендовал для домашних благочестивых занятий духовные песнопения, не подумали о том, что таким *шумным* (и именно поэтому обычно фарисейским) благочестием они причиняют большое неудобство публике, заставляя соседей либо петь с ними, либо прервать свои размышления.

§ 54

ПРИМЕЧАНИЕ

Между тем, что нравится только в оценке, и тем, что *доставляет удовольствие* (нравится в ощущении), существует, как мы часто показывали, значительная разница. Второго, в отличие от первого, нельзя ждать от каждого. Удовольствие (даже если причина его заключена в идеях) всегда, по-видимому, состоит в чувстве, которое благотворно влияет на всю жизнь человека, тем самым и на его физическое состояние, то есть здоровье; поэтому Эпикур, считая всякое удовольствие в сущности телесным ощущением, был, быть может, не так уж не прав, только сам не понимал себя, когда причислял к удовольствию интеллектуальное и даже практическое благорасположение. Если иметь в виду последнее различие, то можно понять, как удовольствие может не нравиться тому, кто его ощущает (например, радость нуждающегося, но благонамеренного человека при получении наследства от любящего, но скаредного отца), как глубокая скорбь может даже нравиться тому, кто ее испытывает (например, горе вдовы, вызванное смертью ее обладавшего многими достоинствами мужа), как удовольствие может, сверх того, еще и нравиться (например, удовольствие от наук, которыми мы занимаемся) или как боль (например, причиняемая ненавистью, завистью, жаждой мести) может к тому же еще и не нравиться. *Благорасположение* или *неблагорасположение* основано здесь на разуме и тождественно *одобрению* или *неодобрению*; удовольствие же и страдание могут покоиться только на чувстве или на ожидании возможного (по какой бы то ни было причине) *хорошего* или *плохого самочувствия*.

Всякая меняющаяся свободная игра ощущений (не основанная на каком-либо намерении) доставляет удовольствие, поскольку она усиливает чувство здоровья, причем независимо от того, удовлетворяет ли нас в суждении разума предмет этого удовольствия и даже само это удовольствие; и это удовольствие может достичь аффекта, хотя мы и не испытываем интереса к самому предмету, во всяком случае, не настолько, чтобы он был соразмерен степени испытываемого удовольствия. Игру ощущений можно разделить на *азартную игру*, *игру звуков* и *игру*

мыслей. Первая *требует интереса*, будь то тщеславия или своекорыстия, который, однако, далеко не так велик, как интерес к способу, которым мы пытаемся этого достигнуть; *вторая* требует лишь смены *ощущений*, каждое из которых соотносится с аффектом, не достигая, однако, степени аффекта, и возбуждает эстетические идеи; *третья* возникает лишь из смены представлений в способности суждения, что, правда, не порождает мысль, связанную с каким-либо интересом, но все-таки оживляет душу. О том, какое удовольствие должны доставлять эти игры, хотя и незачем считать, что в их основе лежит какая-либо заинтересованность, свидетельствуют все наши вечера; ведь без игр вряд ли может обойтись какой-либо вечер. В них проявляются такие аффекты, как надежда, страх, радость, гнев, насмешка; они ежеминутно сменяют друг друга и настолько сильны, что, создавая внутреннее движение, вызывают усиление всей жизнедеятельности тела, что доказывает вызванная этим бодрость духа, хотя при этом участники игры ничего не приобрели и ничему не научились. Но поскольку азартная игра не есть прекрасная игра, мы о ней здесь говорить не будем. Напротив, музыка и повод к смеху суть два типа игры эстетическими идеями или представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится и которые исключительно благодаря тому, что они сменяют друг друга, могут все-таки доставлять живое удовольствие; этим они достаточно ясно показывают, что оживление в обоих случаях носит только телесный характер, хотя оно и создается идеями души, и что все, провозглашаемое столь тонким и одухотворенным удовольствие развлекающегося общества есть просто чувство здоровья, достигнутое благодаря соответствующему этой игре движению внутренних органов. Не суждение о гармонии звуков или острот, которая своей красотой служит лишь необходимым средством, а повышенная жизнедеятельность тела, аффект, который приводит в движение внутренние органы и диафрагму, одним словом, чувство здоровья (без такого повода оно обычно не ощущается) составляет удовольствие, заключающееся в том, что к телу можно подступиться и через душу и что душу можно использовать для врачевания тела.

В музыке эта игра идет от ощущения тела к эстетическим идеям (объектам для аффектов), а от них обратно к ощущению тела, но с возросшей силой. В шутке (ко-

торую так же, как музыку, следует отнести скорее к приятному, чем к прекрасному искусству) игра начинается с мыслей; в своей совокупности, стремясь найти для себя чувственное выражение, они занимают и тело; а так как участие рассудка, который не нашел в этом изображении ожидаемого, внезапно ослабевает, то действие этого ослабления ощущается в теле через вибрацию органов, которая содействует восстановлению их равновесия и благотворно влияет на здоровье.

Во всем, что вызывает веселый неудержимый смех, должно заключаться нечто бессмысленное (в чем, следовательно, рассудок сам по себе не может находить благорасположение). *Смех — это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто.* Именно это превращение, которое для рассудка безусловно не радостно, все же косвенно вызывает на мгновение живую радость. Следовательно, причина должна заключаться во влиянии представления на тело и на взаимодействие его с душой; причем не потому, что представление объективно есть предмет удовольствия (ибо как может доставлять удовольствие обманутое ожидание?), а только потому, что это ожидание, как игра представлений, создает в теле равновесие жизненных сил.

Мы смеемся и ощущаем истинное удовольствие, слушая рассказ о том, как в Сурате индиец, который сидел за столом у англичанина, увидев, когда тот откупорил бутылку с элем, что пиво, превратившись в пену, выходит из бутылки, выразил в многочисленных восклицаниях крайнее удивление, а на вопрос англичанина, что же в этом удивительного, ответил: «Меня удивляет не то, что оно выходит, а то, как вам удалось загнать его туда»; и смеемся мы не потому, что ощущаем себя несколько умнее этого невежественного индийца или по поводу чего-либо приятного, обнаруженного во всем этом нашим рассудком, а потому, что наше напряженное ожидание внезапно превратилось в ничто. Или если наследник богатого родственника, намеревающийся торжественно оформить его похороны, жалуется, что это ему не удается, ибо (говорит он) «чем больше я плачу плакальщикам, чтобы они выглядели грустными, тем веселее они выглядят», то мы громко смеемся, а причина этого заключается в том, что наше ожидание внезапно превратилось в ничто. Следует заметить, что ожидание должно превратиться не в пози-

тивную противоположность ожидаемого предмета — так как это всегда есть нечто и часто может огорчить, — но именно в ничто. Ибо если кто-либо возбуждает в нас своим рассказом большие ожидания, а в конце мы сразу же понимаем, что он не соответствует истине, то нам это не нравится; например, когда рассказывают о людях, которые, пережив большое горе, за ночь поседели. Напротив, если в ответ на подобный рассказ какой-нибудь шутник со всеми подробностями расскажет о горе купца, который, возвращаясь в Европу из Индии со всем своим состоянием, помещенным в товары, вынужден был в страшную бурю выбросить все за борт, и это его расстроило до такой степени, что в ту же ночь поседел его *парик*, — то мы смеемся и это доставляет нам удовольствие, поскольку мы еще некоторое время перебрасываем свой собственный промах, пытаясь поймать, впрочем, безразличный нам предмет или, вернее, идею, за которой мы следовали, между тем как мы стремимся лишь схватить и удержать его. Здесь удовольствие доставляет не отповедь лжецу или глупцу, ибо и сама по себе эта история, будь она рассказана серьезно, вызвала бы громкий смех в обществе, на предыдущий же рассказ, скорее всего, вообще не стоило бы обращать внимание.

Следует заметить, что во всех этих случаях в шутке должно быть заключено нечто, способное на мгновение обмануть; поэтому, как только иллюзия рассеивается, превращаясь в ничто, душа вновь оглядывается, чтобы сделать еще одну попытку, и, бросаемая в разные стороны под влиянием быстро следующих друг за другом усилением и ослаблением напряжения, приводится к колебанию; поскольку отрыв от того, что как бы натягивало струну, происходит внезапно (не посредством постепенного ослабления), то это колебание должно вызвать душевное движение и соответствующее ему внутреннее телесное движение, но вместе с тем и веселость (как действие способствующего здоровью движения).

Ибо если допустить, что со всеми нашими мыслями гармонически связано какое-либо движение телесных органов, то нетрудно понять, как внезапному принятию душой то одной, то другой точки зрения для рассмотрения своего предмета может соответствовать попеременное напряжение и расслабление эластичных частей наших внутренних органов, которые передаются диафрагме (подобно

тому, что чувствуют люди, боящиеся щекотки); при этом легкие выталкивают воздух быстро следующими друг за другом выдохами и таким образом создают полезное для здоровья движение; именно оно, а не то, что происходит в душе, служит подлинной причиной удовольствия от мысли, которая, по существу, ничего не представляет. Вольтер[38] говорил, что небо дало нам в противовес множеству трудностей жизни две вещи: *надежду* и *сон*. Он мог бы присоединить к этому *смех*, если бы только средства вызвать его у разумных людей были бы легко доступны и если бы необходимые для этого остроумие и оригинальность настроения не были бы столь редки, сколь распространен талант сочинять так *головоломно*, как мистики, так сногсшибательно, как гении, или так *душераздирающе*, как авторы чувствительных романов (пожалуй, моралисты того же типа).

Следовательно, можно, как я полагаю, согласиться с Эпикуром, что всякое удовольствие, даже если оно вызвано понятиями, возбуждающими эстетические идеи, есть *животное*, то есть телесное, ощущение, нисколько этим не умаляя ни *духовное* чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к себе (к человеку в нас), возвышающее нас над потребностью в удовольствии, ни даже значение менее благородного чувства, вкуса.

Нечто, состоящее из того и другого, обнаруживается в *наивности*, которая есть вспышка некогда естественной для человеческой природы искренности, противостоящей тому, что стало второй натурой человека, — искусству притворства. Над простотой, которая еще не умеет притворяться, смеются, радуясь одновременно простоте природы, которая становится здесь препятствием этому искусству. Ожидали повседневной привычки к искусственности выражения, предусмотрительно рассчитанного на красивую видимость, а перед нами внезапно оказалась неиспорченная невинная натура, встретить которую мы никак не ожидали и которую тот, кто ее проявляет, совсем не собирался обнаруживать. Что красивая, но ложная видимость, которая обычно столь много значит в нашем суждении, здесь внезапно превращается в ничто и что в нас самих как бы обнажается притворщик, вызывает душевное движение, которое идет по двум противоположным направлениям, что также целебно сотрясает

тело. Но то, что бесконечно превосходит все привычные обычаи, чистота мышления (по крайней мере ее задатки), которая еще не совсем исчезла в человеческой природе, привносит в эту игру способности суждения серьезность и глубокое уважение. Однако поскольку это лишь кратковременное явление и покров притворства вновь заслоняет его, к этому примешивается и сожаление, нежная умиленность, которая в качестве игры легко соединяется с добродушным смехом и обычно действительно с ним соединяется, вознаграждая того, кто дал для этого повод, за его смущение, вызванное тем, что он еще не умудрен житейским опытом. Поэтому искусство быть *наивным* есть противоречие; однако представлять наивность в вымышленном лице возможно и являет собой прекрасное, хотя и редкое искусство. Но с наивностью не следует смешивать чистосердечную простоту, которая лишь потому не привносит искусственность в природу, что не ведает, что есть искусство человеческого общения.

К тому, что, поднимая наше настроение, родственно удовольствию, получаемому от смеха и относящемуся к оригинальности духа, но не к таланту в области прекрасного искусства, следует отнести *причудливость* манер. *Причудливость* в хорошем значении этого слова означает талант произвольно переходить в такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот) и все-таки соответственно принципам разума в подобной душевной настроенности. Тот, кто непроизвольно подвержен подобным изменениям настроения, *непостоянен*; того же, кто может произвольно и целесообразно (для живого изображения посредством вызывающего смех контраста) вызывать их, называют, как и его манеру, *забавным*. Впрочем, эта манера относится скорее к приятному, чем к прекрасному искусству, так как предмет второго всегда должен сохранять некоторое достоинство и поэтому требует известной серьезности в изображении, так же как вкус в суждении.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 55

Для того, чтобы быть диалектической, способность суждения должна быть прежде всего умствующей, другими словами, ее суждения должны притязать на всеобщность, притом априорно*, ибо в противоположности таких суждений и состоит диалектика. Поэтому несовместимость эстетических суждений чувств (о приятном и неприятном) недиалектична. Не образует диалектику вкуса и противоречие в суждениях вкуса, в которых каждый ссылается только на свой вкус, поскольку никто не помышляет сделать свое суждение всеобщим правилом. Следовательно, остается только одно понятие диалектики, которая может быть связана с вкусом, это — диалектика *критики* вкуса (а не самого вкуса) в отношении ее *принципов*, ибо по вопросу об основании возможности суждений вкуса вообще естественно и неизбежно выступают противоречащие друг другу понятия. Следовательно, трансцендентальная критика вкуса будет лишь в том случае содержать часть, которую можно именовать диалектикой эстетической способности суждения, если обнаружится антиномия принципов этой способности, которая поставит под сомнение ее закономерность, а тем самым и ее внутреннюю возможность.

* Умствующим суждением (iudicium ratiocinans) может называться любое суждение, которое провозглашает себя всеобщим; ибо в качестве такового оно может служить большей посылкой в умозаключении. Суждением же разума (iudicium ratiocinatum) может быть названо лишь такое суждение, которое мыслится как заключение силлогизма, следовательно, как априорно обоснованное.

§ 56

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ АНТИНОМИИ ВКУСА

Первое общее место в вопросе о вкусе заключается в положении, посредством которого человек, лишенный вкуса, пытается отвести упрек: *у каждого свой вкус*. Это означает: определяющее основание этого суждения субъективно (удовольствие или страдание), и это суждение не вправе требовать необходимого согласия других.

Второе общее место в этом вопросе, которое повторяют и те, кто признает право суждения вкуса на общезначимость, гласит: *о вкусах не диспутируют*. Это означает следующее: определяющее основание суждения вкуса может быть объективным, но его нельзя свести к определенным понятиям, поэтому *решение* о суждении не может быть принято посредством доказательств, хотя можно с полным правом спорить о нем. *Спор* и *диспут* тождественны в том, что в обоих случаях делается попытка привести суждения посредством их противоборства к согласию, но различны они в том, что в диспуте этого надеются достигнуть в соответствии с определенными понятиями в качестве доводов, то есть принимают в качестве оснований суждения *объективные понятия*. Там, где это признается невозможным, считается, что невозможен и диспут.

Нетрудно заметить, что между этими двумя общими местами отсутствует положение, которое, не став поговоркой, тем не менее присутствует в мыслях каждого, а именно: *о вкусах можно спорить* (хотя и не диспутировать). Это положение противоположно положению, приведенному выше. Ибо там, где дозволено спорить, должна быть надежда на возможность прийти к согласию; таким образом, можно рассчитывать на основания суждения, которые имеют значимость не только для отдельных людей и, следовательно, не только субъективны, а этому прямо противоположно приведенное выше основоположение: *у каждого свой вкус*.

Итак, в принципе вкуса обнаруживается следующая антиномия:

1) *Тезис*. Суждение вкуса не основано на понятиях, ибо в противном случае о нем можно было бы диспутировать (приходить к решению посредством доказательств).

2) *Антитезис.* Суждение вкуса основывается на понятиях, ибо в противном случае, о вкусах, несмотря на их различие, нельзя было бы даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением).

§ 57

РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ ВКУСА

Существует лишь одна возможность снять противоречие между принципами, положенными в основу каждого суждения вкуса (а они не что иное, как представленные выше в Аналитике две способности суждения вкуса), — это показать, что понятие, с которым соотносят объект, в этих суждениях берется в обеих максимах эстетической способности суждения не в одном и том же смысле; этот двоякий смысл или двоякая точка зрения в суждении необходимы нашей трансцендентальной способности суждения, но и видимость, создаваемая смешением одного смысла с другим, неизбежна как естественная иллюзия.

Суждение вкуса должно относиться к какому-либо понятию, ибо иначе оно просто не могло бы притязать на необходимую значимость для каждого. Но доказать его, исходя *из* понятия, нельзя именно потому, что понятие может быть либо определимым, либо само по себе неопределенным и вместе с тем неопределимым. К первому типу относится рассудочное понятие; оно определимо посредством предикатов чувственного созерцания, которое может ему соответствовать; ко второму — трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном, которое лежит в основе всего чувственного созерцания и поэтому точнее теоретически определено быть не может.

Суждение вкуса направлено на предметы чувств, но не для того, чтобы определить их *понятие* для рассудка, ибо оно не познавательное суждение. Поэтому оно в качестве единичного созерцательного представления, относящегося к чувству удовольствия, есть только частное суждение; и в качестве такового оно было бы по своей значимости ограничено только индивидом, выносящим суждение; этот предмет *для меня* есть предмет благорасположения, для других дело может обстоять иначе — у каждого свой вкус.

Вместе с тем в суждении вкуса, без сомнения, содержится и более широкое отношение представления об объекте (а также и о субъекте), на котором мы основываем расширение суждений этого вида, считая их необходимыми для каждого; поэтому в основе такого расширения неизбежно должно лежать какое-либо понятие, но такое понятие, которое не может быть определено созерцанием и посредством которого ничего не познается, то есть *понятие, которое не ведет к какому-либо доказательству* суждения вкуса. Таким понятием может быть только чистое понятие разума о сверхчувственном, лежащее в основе предмета (а также и выносящего суждение субъекта) как объекта чувств, то есть как явления. Ведь если не принять это, то притязание суждения вкуса на общезначимость нельзя было бы оправдать; если бы понятие, на котором это суждение основывается, было просто смутным рассудочным понятием, скажем, понятием о совершенстве, которому можно было бы придать соответствующее ему чувственное созерцание прекрасного, то было бы, по крайней мере само по себе, возможно основывать суждение вкуса на доказательствах, что противоречит тезису.

Но всякое противоречие отпадает, если я говорю: суждение вкуса основывается на понятии (об основании субъективной целесообразности природы вообще для способности суждения), из которого, однако, нельзя ничего узнать и доказать об объекте, поскольку само по себе оно неопределимо и непригодно для познания; и тем не менее посредством этого понятия суждение вкуса получает значимость для каждого (для каждого, правда, как единичное суждение, непосредственно сопутствующее созерцанию), так как его определяющее основание находится, быть может, в понятии того, что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества.

При разрешении антиномии речь идет только о возможности того, что два по всей видимости противоречащие друг другу положения в действительности не противоречат друг другу, а могут сосуществовать, хотя объяснение возможности их понятия превосходит нашу познавательную способность. Отсюда становится также понятным, что эта видимость естественна и неизбежна для человеческого разума, и почему она такова и таковой остается, хотя после разрешения кажущегося противоречия она больше не обманывает.

Дело в том, что понятие, на котором должна основываться общезначимость суждений, мы в обоих противоречащих друг другу суждениях берем в одном и том же значении, но связываем с ним в своем высказывании два противоположных предиката. Поэтому тезис должен был бы гласить: суждение вкуса не основывается на *определенных* понятиях; а антитезис должен был бы гласить: суждение вкуса все-таки основывается на понятии, хотя и *неопределенном* (а именно на понятии сверхчувственного субстрата явлений), — и тогда между тезисом и антитезисом не было бы противоречия.

Мы можем только одно: устранить эти противоречия в притязаниях и контрпритязаниях вкуса. Дать определенный объективный принцип вкуса, которым суждения вкуса могли бы руководствоваться, который допускал бы их проверку и доказательство, совершенно невозможно, ибо тогда подобное суждение не было бы суждением вкуса. Единственным ключом к разгадке этой скрытой от нас даже в своих истоках способности может служить субъективный принцип, а именно неопределенная идея сверхчувственного в нас, — иначе пояснить его никакими средствами невозможно.

В основе установленной и разрешенной здесь антиномии лежит правильное понятие вкуса, а именно как только рефлектирующей эстетической способности суждения: тогда противоречивые по видимости основоположения соединяются, поскольку оба *могут быть истинными*; и этого достаточно. Если же определяющим основанием вкуса признать (из-за единичности представления, лежащего в основе суждения вкуса), как это делают некоторые, *приятность* или, как предпочитают другие (из-за его общезначимости), принцип *совершенства* и дать в соответствии с этим дефиницию вкуса, то возникнет антиномия, разрешить которую можно, только показав, что *оба* противостоящих друг другу (не только контрадикторно) *положения ложны*; а это доказывало бы, что понятие, на котором основано каждое из них, внутренне противоречиво. Мы видим, следовательно, что снятие антиномии эстетической способности суждения идет путем, сходным с тем, которым критика следовала в разрешении антиномии чистого теоретического разума, и что здесь, как и в критике практического разума, антиномии заставляют нас против нашей воли выходить за пределы чувственного

и искать точку объединения всех наших априорных способностей в сверхчувственном; ибо другого пути привести разум в согласие с самим собой не существует.

Примечание I

Поскольку в трансцендентальной философии мы так часто находим повод различать идеи и рассудочные понятия, полезно ввести соответствующие их различию технические термины. Полагаю, что никто не будет возражать, если я предложу некоторые из них. Идеи в самом общем значении суть представления, соотнесенные по определенному субъективному или объективному принципу с предметом, познанием которого они никогда не могут стать. Они соотносятся либо с созерцанием по чисто субъективному принципу соответствия познавательных способностей (воображения и рассудка) и тогда называются *эстетическими*; либо с понятием по объективному принципу, но никогда не могут дать познание предмета, тогда они называются *идеями разума*; в этом случае понятие есть *трансцендентное* понятие, отличное от рассудочного, для которого всегда может быть дан адекватно соответствующий ему предмет и которое поэтому называется *имманентным*.

Эстетическая идея не может стать познанием, поскольку она есть *созерцание* (воображение), для которого никогда не может быть найдено адекватное понятие. *Идея разума* никогда не может стать познанием, поскольку она содержит *понятие* (сверхчувственное), для которого никогда не может быть дано соответствующее созерцание.

Полагаю, что эстетическую идею можно назвать *не допускающим объяснения* представлением воображения, идею разума — *не допускающим* демонстрации понятием разума. Предполагается, что те и другие возникают не без основания, а (согласно вышеприведенному объяснению идеи вообще) в соответствии с определенными принципами познавательных способностей, к которым они относятся (первая в соответствии с субъективными, вторая — с объективными принципами).

Рассудочные понятия как таковые всегда должны быть доступны демонстрации (если под демонстрацией понимать, как в анатомии, возможность *показа*), то есть, что

соответствующий им предмет всегда может быть дан в созерцании (чистом или эмпирическом), ибо только тогда они могут стать познанием. Понятие *величины*, например, может быть дано в априорном пространственном созерцании в виде прямой линии и т. д.; понятие *причины* — в непроницаемости, столкновении тел и т. д. Тем самым то и другое может быть подтверждено эмпирическим созерцанием, то есть мысль о них может быть подтверждена (демонстрирована, показана) примером; и это необходимо, ибо в противном случае нет никакой уверенности в том, не пуста ли эта мысль, то есть не лишена ли она объекта.

В логике выражениями «допускающие демонстрацию» и «не допускающие демонстрации» обычно пользуются только в применении к положениям; между тем первые лучше было бы обозначать как лишь опосредствованно достоверные, вторые — как непосредственно достоверные положения; ведь в чистой философии есть положения того и другого рода, если под ними понимать доказуемые и недоказуемые истинные положения. Правда, как философия она может, исходя из априорных оснований, доказывать, но не демонстрировать, если полностью не отказаться от значения этого слова, согласно которому демонстрировать (ostendere, exhibere) означает показать (посредством доказательства или только в дефиниции) свое понятие и в созерцании; если это априорное созерцание, оно называется конструированием понятия, если же это созерцание эмпирическое, оно остается показом объекта, посредством чего понятию обеспечивается объективная реальность. Так, об анатоме говорят: он демонстрирует человеческий глаз, если он посредством расчленения этого органа делает наглядным понятие, которое он до того сообщал дискурсивно.

Согласно этому понятие разума о сверхчувственном субстрате всех явлений вообще, или о том, что должно быть положено в основу нашего произвола по отношению к моральным законам, а именно о трансцендентальной свободе, уже по своему типу есть не поддающееся демонстрации понятие и идея разума; добродетель же такова в зависимости от своей степени, ибо первому самому по себе не может быть дано в опыте ничего соответствующего ему по качеству, во второй же продукт опыта никогда не достигает этой каузальности по степени, которую идея разума предписывает как правило.

Подобно тому как в идее разума *воображение* со своими

созерцаниями не достигает данного понятия, в эстетической идее *рассудок* посредством своих понятий никогда не достигает всего внутреннего созерцания воображения, которое оно связывает с данным представлением. Поскольку подвести представление воображения под понятия значит *объяснить* его, эстетическая идея может быть названа *не поддающимся объяснению* представлением воображения (в его свободной игре). В дальнейшем мне еще представится возможность остановиться на идеях этого рода, теперь же замечу только, что идеи обоих родов — идеи разума и идеи эстетические — должны иметь свои принципы, причем те и другие должны иметь их в разуме, первые в объективных, вторые — в субъективных принципах его применения.

В соответствии с этим *гений* может быть определен как способность к *эстетическим идеям*; этим объясняется одновременно и то, почему в произведениях гения правила его искусству дает природа (субъекта), а не продуманная цель (создавать прекрасное). Ибо поскольку о прекрасном надлежит судить не на основании понятий, а на основании целесообразной настроенности воображения для гармонии со способностью давать понятия вообще, то субъективной руководящей нитью в эстетической, но безусловной целесообразности в прекрасном искусстве, которая правомерно должна притязать на то, чтобы нравиться каждому, могут служить не правило и предписание, а лишь то, что есть природа в субъекте, но не может быть выражено в правилах и понятиях, то есть сверхчувственный субстрат всех его способностей (которых не достигает рассудочное понятие), следовательно, то, по отношению к чему привести в соответствие все наши познавательные способности есть последняя цель, поставленная умопостигаемым началом нашей природы. Поэтому только и возможно, что в основе целесообразности прекрасного искусства, которой невозможно предписать какой-либо объективный принцип, лежит субъективный, но при этом общезначимый априорный принцип.

Примечание II

Здесь само собой напрашивается следующее важное замечание, а именно, что существуют *три вида антиномии* чистого разума, которые, однако, совпадают в том, что заставляют разум отказаться от весьма естественного

предположения — принимать предметы чувств за вещи сами по себе, их следует считать лишь явлениями и видеть в их основе умопостигаемый субстрат (нечто сверхчувственное, понятие чего есть только идея и не допускает познания в собственном смысле). Без подобной антиномии разум никогда не решился бы принять такой столь суживающий область его спекуляции принцип и пойти на жертвы, которые ведут к исчезновению многих блестящих надежд; ибо даже теперь, когда в возмещение этих потерь для него открывается наибольшая возможность применения в практической области, он как будто не может без сожаления расстаться с этими надеждами и отрешиться от прежней привязанности.

То, что существуют три вида антиномии, объясняется наличием трех познавательных способностей: рассудка, способности суждения и разума, каждая из которых (в качестве высшей познавательной способности) должна иметь свои априорные принципы; так, разум, поскольку он судит о самих этих принципах и их применении, неукоснительно требует для всех этих принципов безусловного для данного условного; но безусловное никогда не может быть найдено, если рассматривать чувственное как принадлежащее к вещам самим по себе и не считать основой этого чувственного как явления нечто сверхчувственное (умопостигаемый субстрат природы вне нас и в нас) как вещь саму по себе. Таким образом, существуют: 1) антиномия разума при теоретическом применении рассудка вплоть до безусловного — *для познавательной способности*; 2) антиномия разума при эстетическом использовании способности суждения — *для чувства удовольствия и неудовольствия*; 3) антиномия при практическом применении самого по себе законодательствующего разума — *для способности желания*; все эти способности имеют свои высшие априорные принципы и в соответствии с непреложным требованием разума должны *безусловно* судить и определять свой объект по этим принципам.

Что касается двух антиномий — антиномии теоретического и антиномии практического применения этих высших познавательных способностей, — то мы уже в другом месте[39] показали ее *неизбежность* в том случае, если подобные суждения не исходят из сверхчувственного субстрата данных объектов как явлений, но вместе с тем и возможность *разрешить* их, если это совершается. Что

же касается антиномии при использовании способности суждения в соответствии с требованием разума, и ее данного здесь решения, то есть только одно средство избежать этой антиномии — *либо* отрицать, что в основе эстетического суждения вкуса лежит какой-либо априорный принцип и поэтому всякое притязание на необходимость общего согласия — просто пустое, лишенное всякого основания ослепление и что суждение о вкусе лишь постольку можно считать правильным, поскольку *случается*, что многие приходят к согласию по поводу этого суждения, но и то, собственно говоря, не потому, что в основе такого согласия *предполагают* априорный принцип, а потому, что (как при вкусовом ощущении) субъекты случайно обладают однородной организацией; *либо* допустить, что суждение вкуса есть, собственно говоря, скрытое суждение разума об обнаруженном в вещи совершенстве и об отношении многообразия в ней к некой цели, следовательно, суждение вкуса называется эстетическим только вследствие смутности, присущей нашей рефлексии, и в сущности оно телеологическое. В таком случае разрешение антиномии посредством трансцендентальных идей можно было бы объявить ненужным и излишним и соединить законы вкуса с объектами чувств не только как с явлениями, но и как с вещами самими по себе. Однако сколь незначительны результаты как одного, так и другого подхода, показано в ряде мест в изложении природы суждений вкуса.

Если признать по крайней мере, что наша дедукция идет по правильному пути, хотя и не повсюду достигла достаточной ясности, то обнаруживаются три идеи: *во-первых*, идея сверхчувственного вообще, без дальнейшего определения как субстрата природы; *во-вторых*, идея сверхчувственного как принципа субъективной целесообразности природы для нашей познавательной способности; *в-третьих*, идея сверхчувственного как принципа целей свободы и принципа их соответствия целесообразности природы в сфере нравственного.

§ 58

ОБ ИДЕАЛИЗМЕ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ И ИСКУССТВА КАК ЕДИНСТВЕННОМ ПРИНЦИПЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Принцип вкуса можно усматривать либо в том, что он всегда судит, исходя из эмпирических оснований определения, следовательно, из таких, которые даются только апостериорно посредством чувств, либо считать, что он судит, исходя из априорного основания. Первое было бы *эмпиризмом* критики вкуса, второе — ее *рационализмом*. В первом случае объект нашего благорасположения не отличался бы от *приятного*, во втором, если бы суждение основывалось на определенных понятиях, — от *доброго*; таким образом, *красота* была бы полностью изгнана из мира и осталось бы только особое название, быть может, для известного смешения двух названных выше видов благорасположения. Однако мы ведь показали, что существуют и априорные основания благорасположения совместимые, следовательно, с принципом рационализма, хотя они и не могут быть выражены *в определенных понятиях*.

В свою очередь рационализм принципа вкуса может быть либо рационализмом *реализма* целесообразности, либо рационализмом ее *идеализма*. Однако поскольку суждение вкуса не есть суждение познавательное, и красота не есть свойство объекта, рассмотренного самого по себе, то рационализм принципа вкуса никогда не может состоять в том, что целесообразность в этом суждении мыслится объективной, то есть что суждение теоретически, а тем самым и логически (хотя только в неотчетливом суждении) имеет в виду совершенство объекта; оно только *эстетически* имеет в виду соответствие в субъекте его представления в воображении существенным принципам способности суждения вообще. Следовательно, даже согласно принципу рационализма суждения вкуса и различие между его реализмом и идеализмом может усматриваться лишь в том, что названная субъективная целесообразность либо — в первом случае — признается действительной (преднамеренной) *целью* природы (или искусства) соответствовать нашей способности суждения, либо — во втором случае — считается только целесообразным соответствием, которое возникает без какой-либо цели, само собой и случайно для потребности

способности суждения о природе и ее порожденных по частным законам формах.

В пользу реализма эстетической целесообразности природы — поскольку хотелось бы считать, что в основе создания прекрасного лежит в производящей причине его идея, а именно *цель* для нашего воображения, — говорят прекрасные образования в царстве органической природы. Цветы, соцветия, даже весь облик растений, ненужное для применения самих животных, но как будто созданное для нашего вкуса изящество строения разных их видов, особенно же столь приятное для глаза многообразие и гармоническое сочетание красок (фазана, раковин моллюсков, насекомых, даже самых обыкновенных цветов), которые, покрывая только поверхность их тела, да и по нему расположенные не соответственно их строению, что могло бы быть как-то связано с внутренними целями животных, рассчитаны как будто полностью на внешнее восприятие, — все это как будто настраивает нашу эстетическую способность суждения в пользу того объяснения, которое признает в природе наличие действительных целей.

Но этому объяснению противится не только разум своими максимами, которые повсюду стремятся по возможности избегать ненужного увеличения принципов, но и природа в своих свободных образованиях повсюду настолько явно проявляет механическую склонность к порождению форм, как будто созданных для эстетического применения нашей способности суждения, не давая ни малейшего основания предполагать для этого нечто большее, чем ее механизм просто как природы, чтобы эти формы могли казаться целесообразными для нашего суждения и без какой-либо лежащей в их основе идеи. Под *свободным же образованием природы* я понимаю то образование, посредством которого из *жидкого, пребывающего в покое*, вследствие испарения или обособления части его (иногда просто тепловой материи) остаток, затвердевая, принимает определенную форму или ткань (строение или текстуру), различные в специфически различных материях, но в одной и той же материи совершенно одинаковые. При этом, однако, предполагается, что речь идет о подлинной жидкости, а именно такой, в которой материя полностью растворена, а не представляет взору отдельные твердые и просто плавающие в жидкости части.

Тогда образование происходит путем *быстрого соединения*, то есть внезапного затвердения, не посредством постепенного перехода из жидкого состояния в твердое, а как бы скачком; этот переход называется также *кристаллизацией*. Самым обычным примером такого рода образования может служить замерзающая вода; в ней сначала образуются прямые лучики льда, объединяющиеся под углом в 60 градусов, в каждой точке к ним присоединяются другие, пока все не превращается в лед; в течение этого процесса вода между лучиками льда не становится постепенно более вязкой, но остается столь же жидкой, какой она была бы при значительно более высокой температуре, однако при этом она холодна, как лед. Отделяющаяся материя, которая в момент затвердения внезапно исчезает, — это значительное количество теплового вещества; утрата его, поскольку оно было необходимо лишь для жидкого состояния, оставляет этот образовавшийся лед ничуть не более холодным, чем была незадолго до этого содержащаяся в нем вода.

Многие соли, как и кристалловидные камни, так же образуются из неизвестно посредством чего растворенной в воде земли. Так же образуются друзовые конфигурации многих минералов, свинцового блеска, перуанской серебряной руды и т. п. — по всей вероятности, тоже в воде и посредством соединения частей: по какой-то причине они вынуждены покинуть это растворяющее средство и соединиться друг с другом, образуя определенные внешние формы.

Но и внутри всех материй, которые были жидкими лишь благодаря теплу и стали твердыми только вследствие охлаждения, в местах излома выступает определенная текстура, из чего можно заключить, что, если бы тому не препятствовал их собственный вес или соприкосновение с воздухом, они и внешне сохранили бы свою специфическую, им свойственную форму; действительно, это можно наблюдать на ряде металлов, которые, затвердевая снаружи после плавления, сохраняют внутри жидкое состояние, когда посредством извлечения внутренней еще жидкой части происходит спокойная кристаллизация остальной массы, оставшейся внутри. Многие из таких минеральных кристаллизаций, например, кристаллизация друзы шпата, железняка, железного цвета, часто образуют необыкновенно красивые формы, не уступающие тому, что могло

бы создать искусство; и сталактит в пещере Антипароса — лишь продукт просачивающейся через гипсовые пласты воды.

Жидкое, по всей видимости, вообще древнее твердого; как растения, так и животные тела образуются из жидкой питательной материи, формирующейся в состоянии покоя; правда, во втором случае она формируется в соответствии с известными первоначальными задатками, направленными на определение цели (судить о которых, как будет показано во второй части, следует не эстетически, а телеологически по принципу реализма), но наряду с этим, быть может, и по всеобщему закону сродства материй, соединяясь и создавая свободное образование. Подобно тому как растворенные в атмосфере, представляющей собой смесь различных видов воздуха, водянистые жидкости, отделяясь от нее вследствие уменьшения тепла, образуют снежинки, которые в зависимости от состава воздуха бывают подчас очень искусны и чрезвычайно красивы по своей форме, можно без всякого ущерба для телеологического принципа суждения об организациях приписать красоту цветов, оперение птиц, раковины, как по их форме, так и по краскам — *природе* и ее способности свободно формироваться также эстетически целесообразно без особых, направленных на это целей, в соответствии с химическими законами, посредством отложения необходимой для организации материи.

Но прямо доказывает принцип *идеальности* целесообразности в красоте природы как принцип, который мы всегда полагаем в основу самого эстетического суждения и который не дозволяет нам применять реализм цели природы в качестве основания объяснения для нашей способности представления, — то, что в суждении о красоте мы вообще априорно ищем критерий в нас самих и что эстетическая способность суждения сама устанавливает законы для суждения, красиво ли нечто или нет; этого не могло бы быть, если бы мы исходили из реализма целесообразности природы, ибо тогда нам пришлось бы учиться у природы тому, что следует считать прекрасным, и суждение вкуса было бы подчинено эмпирическим принципам. Ведь в таком суждении важно не то, что́ есть природа или что́ есть она для нас в качестве цели, а то, как мы ее воспринимаем. Если бы природа создавала свои формы для нашего благорас-

положения, это всегда было бы ее объективной целесообразностью, а не субъективной целесообразностью, основанной на игре воображения в его свободе, при которой мы благосклонно воспринимаем природу, а не она нам эту благосклонность оказывает. Свойство природы, которое заключается в том, что она предоставляет нам возможность воспринимать при суждении об ее продуктах внутреннюю целесообразность в соотношении наших душевных сил, причем как такую, которую, исходя из сверхчувственного основания, следует считать необходимой и общезначимой, нельзя полагать целью природы и тем более рассматривать в качестве таковой, ибо в противном случае основой определяемого этим суждения была бы гетерономия, а не автономия, и оно не было бы свободным, каковым должно быть суждение вкуса.

Еще отчетливее познается принцип идеализма целесообразности в прекрасном искусстве. Ибо общее для него и для прекрасной природы то, что в нем нельзя усматривать эстетический реализм целесообразности посредством ощущений (так как в этом случае искусство было бы не прекрасным, а приятным). Что благорасположение посредством эстетических идей не должно зависеть от достижения определенных целей (как в механическом преднамеренном искусстве), что и в основе рационализма принципа лежит идеальность целей, а не их реальность, очевидно уже из того, что прекрасное искусство должно рассматриваться не как продукт рассудка и науки, а как продукт гения, и, следовательно, правила ему дают *эстетические* идеи, существенно отличающиеся от определенных целей, основанных на идеях разума.

Так же как *идеальность* предметов чувств как явлений есть единственный способ объяснить возможность того, что их формы могут быть определены априорно, и *идеализм* целесообразности в суждении о прекрасном в природе и искусстве — единственная предпосылка, при которой критика только и способна объяснить возможность суждения вкуса, априорно требующего от каждого признания его значимости (не основывая целесообразность, представляемую в объектах, на понятиях).

§ 59

О КРАСОТЕ КАК СИМВОЛЕ НРАВСТВЕННОСТИ

Для того, чтобы доказать реальность наших понятий, всегда требуется созерцание. Если это эмпирические понятия, то созерцания называют *примерами*. Если это чисто рассудочные понятия, их называют *схемами*. Если же требуют, чтобы была доказана объективная реальность понятий разума, то есть идей, причем для их теоретического познания, то желают невозможного, потому что дать соответствующее им созерцание невозможно.

Всякая *гипотипоза*[40] (изображение subiectio sub adspectum) как чувственное воплощение двояка: она либо схематична, если понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; либо символична, если под понятие, которое может мыслить только разум и которому не может соответствовать чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором действия способности суждения лишь по аналогии совпадают с тем, что она наблюдает в схематизации, другими словами, совпадают с ним лишь по правилу этих действий, а не по самому созерцанию, следовательно, лишь по форме рефлексии, а не по содержанию.

Хотя среди новых *логиков* и принято применять слово *символический* в его противопоставлении *интуитивному* способу представления, но это искажает его смысл и неправильно, ибо символическое есть лишь разновидность интуитивного. Интуитивный способ представления может быть разделен на *схематический* и *символический* способы. Оба они гипотипозы, то есть изображения (exhibitiones), а не просто характеристики, то есть обозначения понятий посредством сопутствующих чувственных знаков, которые не содержат ничего принадлежащего к созерцанию объекта, а служат им лишь средством репродуцирования по присущему воображению закону ассоциации, тем самым с субъективным намерением; таковы либо слова, либо зримые (алгебраические, даже мимические) знаки в качестве выражений для понятий*.

* Интуитивное в познании следует противопоставлять дискурсивному (а не символическому). Первое — либо *схематично* посредством *демонстрации*, либо *символично* как представление только по *аналогии*.

Следовательно, все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, — либо *схемы*, либо *символы*; первые из них содержат прямые, вторые — косвенные изображения понятий. Первые действуют посредством демонстрации, вторые — посредством аналогии (для чего пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания; во-вторых, правило рефлексии об этом созерцании — к совершенно другому предмету, для которого первый только символ. Так, монархическое государство, если оно подчинено внутренним народным законам, представляют в виде одушевленного тела, если же в нем господствует единичная абсолютная воля — просто как машину (например, ручную мельницу), но в обоих случаях это представление *символично*. Между деспотическим государством и ручной мельницей, правда, нет сходства, но сходство есть между правилом рефлексии о них и об их каузальности. До настоящего времени все это еще мало разработано, хотя безусловно заслуживает более глубокого исследования; однако здесь не место задерживаться на этом вопросе. Наш язык полон таких косвенных изображений по аналогии, вследствие чего выражение содержит не подлинную схему для понятия, а лишь символ для рефлексии. Такие слова, как *основание* (опора, базис), *зависеть* (быть поддерживаемым сверху), из чего *вытекает* (вместо следует), *субстанция* (по выражению Локка, носитель акциденций), и бесчисленное множество других суть не схематические, а символические гипотипозы и выражения для понятий, причем воспринимаются они не посредством прямого созерцания, а лишь по аналогии с ним, то есть посредством перенесения рефлексии о предмете созерцания на совсем другое понятие, которому созерцание, вероятно, никогда не сможет прямо соответствовать. Если способ представления можно уже назвать познанием (что дозволено, если он не есть принцип теоретического определения предмета, — того, что он есть сам по себе, а определения практического — того, чем его идея должна стать для нас и для ее целесообразного применения), то все наше познание Бога лишь символично, и тот, кто воспринимает его схематически, то есть наделяет Бога такими свойствами, как рассудок, воля и т. д., свойствами, объективная реальность которых может быть доказана лишь для существ мира,

впадает в антропоморфизм, так же как в том случае, если он устраняет все интуитивное, он впадает в деизм, который вообще не допускает никакого, даже практического познания.

Итак, я утверждаю: прекрасное есть символ нравственно доброго[41]; и только поэтому (потому, что такое отношение естественно для каждого, и каждый человек ждет этого как исполнения долга от другого) оно нравится и притязает на согласие другого; при этом душа осознает известное облагораживание и возвышение над простой восприимчивостью удовольствия от чувственных впечатлений и судит о достоинстве других по сходной максиме своей способности суждения. Это и есть то *умопостигаемое*, к которому *стремится* вкус, как было указано в предыдущем параграфе, именно то, для чего согласуются наши высшие познавательные способности и без чего между их природой и притязаниями вкуса возникали бы сплошные противоречия. В этой своей способности способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благорасположения она сама устанавливает для себя законы, подобно тому как это делает разум по отношению к способности желания; и вследствие этой внутренней возможности в субъекте, а также внешней возможности согласующейся с этим природы, она соотносится с чем-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но все-таки связано с основой свободы, со сверхчувственным, в котором теоретическая способность соединена воедино с практической общим неизвестным способом. Укажем на некоторые моменты этой аналогии, отмечая одновременно их различие.

1) Прекрасное нравится *непосредственно* (но только в рефлектирующем созерцании, а не, как нравственность, в понятии).

2) Оно нравится *без всякого интереса* (нравственно доброе связано с интересом, но не с таким, который предшествует суждению о благорасположении, а с таким, который этим благорасположением вызывается).

3) *Свобода* воображения (следовательно, чувственности нашей способности) представляется в суждении о прекрасном как согласующаяся с закономерностью рассудка (в моральном суждении свобода воли мыслится как ее согласие с самой собой по общим законам разума).

4) Субъективный принцип суждения о прекрасном представляется как *всеобщий*, то есть значимый для каждого, но не обозначенный общим понятием (объективный принцип моральности также объявляется всеобщим, то есть значимым для всех субъектов, равно как и для всех поступков единичного субъекта, и при этом обозначается общим понятием). Поэтому моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но и возможно *только* благодаря тому, что максимы основаны на этих принципах и их всеобщности.

Эта аналогия доступна и обыденному рассудку, и мы часто применяем к прекрасным предметам природы или искусства названия, в основе которых как будто лежит нравственная оценка. Здания и деревья мы называем величественными и великолепными, поля — смеющимися и радостными; даже цвета называют невинными, скромными, нежными, так как они вызывают ощущения, в которых содержится нечто аналогичное сознанию душевного состояния, вызванного моральными суждениями. Вкус как бы делает возможным без слишком резкого скачка переход от чувственного очарования к обычному моральному интересу, представляя воображение и в его свободе как целесообразно определимое для рассудка и приучая находить свободное удовлетворение в предметах, даже лишенных чувственного очарования.

§ 60

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБ УЧЕНИИ О МЕТОДЕ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

Деление критики на учение о началах и учение о методе, предшествующее науке, в критике вкуса применено быть не может, так как нет и не может быть учения о прекрасном и суждение вкуса не может быть определено принципами. Ибо что касается научного в каждом искусстве, назначение которого — показать *истину* в изображении своего объекта, то это, правда, непреложное условие (conditio sine qua non) прекрасного искусства, но не это искусство само по себе. Следовательно, в прекрасном ис-

кусстве существует только манера (modus), а не способ обучения (methodus). Мастер должен показать, что и как надлежит выполнить ученику, а общие правила, под которые он в конце подводит свои действия, могут скорее служить тому, чтобы напомнить в нужном случае их главные моменты, чем предписать их ученику. Тем не менее при этом всегда следует исходить из определенного идеала, который должен стоять перед взором художника, хотя он и никогда не достигнет его в своем творчестве. Лишь пробуждая воображение ученика для соответствия данному понятию, указывая ему на недостижимость идеи посредством выражения — ее не достигает даже понятие, поскольку это эстетическая идея, — и применяя острую критику, можно предотвратить, чтобы ученик сразу же стал считать предлагаемые ему примеры прообразами и образцами для подражания, исключающими еще более высокую норму и собственное суждение, и чтобы тем самым не был загублен гений, а с ним и сама свобода воображения в ее закономерности, без которой невозможно не только прекрасное искусство, но даже выносящий о нем правильное суждение собственный вкус.

Пропедевтикой к прекрасному искусству, поскольку речь идет о высшей степени его совершенства, служат, по-видимому, не предписания, а культура душевных сил, которая достигается посредством предварительных знаний, называемых humaniora[42], вероятно, потому, что *гуманность* означает, с одной стороны, общее *чувство участливости*, с другой — способность быть глубоко искренним в своем *сообщении* другим о себе; эти свойства в их соединении составляют подобающую человечеству общительность, чем люди отличаются от замкнутости животных. Эпоха и народы, для которых живое стремление к законной общительности, позволяющее народу составить прочную общность, было связано с борьбой и с большими трудностями, вызванными сложной задачей совместить свободу (а следовательно, и равенство) с принуждением (с уважением и подчинением, скорее из чувства долга, чем из страха), — такая эпоха и такой народ должны были первыми открыть искусство сообщения идей наиболее образованной частью общества менее образованной его части, согласовать широту и утонченность первой с естественной простотой и самобытностью второй и найти таким образом средство объединить общую культуру с непритязательной природой, составляющее верный, никакими об-

щими правилами не предписываемый критерий и для вкуса как всеобщего чувства людей.

Вряд ли грядущая эпоха сможет обойтись без таких образцов, ибо она будет все менее близка природе и в конце концов, не имея постоянных ее примеров, едва ли окажется способной составить понятие о счастливом соединении в одном народе законного принуждения высшей культуры с силой и правильностью свободной природы, чувствующей свою собственную ценность.

Но так как вкус, по существу, есть способность судить о чувственном воплощении нравственных идей (посредством известной аналогии между рефлексией об обоих), из чего и из основываемой на этом большей восприимчивости к возникающему из этих идей чувству (именуемому моральным) выводится то удовольствие, которое вкус объявляет значимым для человечества в целом, а не только для личного чувства каждого, — то очевидно, что истинной пропедевтикой к утверждению вкуса служит развитие нравственных идей и культура морального чувства, ибо только в том случае, если чувственность приведена в согласие с ними, подлинный вкус может принять определенную неизменную форму.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 61

ОБ ОБЪЕКТИВНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

В соответствии с трансцендентальными принципами есть все основания предположить наличие субъективной целесообразности природы в ее частных законах для постижения человеческой способностью суждения и возможности соединить отдельные опыты в систему; тогда можно ожидать, что среди многих продуктов природы окажутся и такие, которые, будто они предназначены именно для нашей способности суждения, содержат настолько специфически соответствующую ей форму, что своим многообразием и единством как бы служат укреплению и поддержанию наших душевных сил (участвующих в применении этой способности) и поэтому называются *прекрасными* формами.

Но считать, что вещи природы служат друг другу средствами к достижению целей и что сама их возможность достаточно понятна лишь при допущении каузальности такого рода, — для этого мы не находим основания в общей идее природы как совокупности предметов чувств. Ибо в приведенном выше случае представление о вещах, поскольку оно есть нечто в нас, вполне можно было бы априорно мыслить как пригодное и приспособленное к созданию внутренне целесообразной настроенности наших познавательных способностей; однако каким образом цели, которые не суть наши и не присущи природе (ее мы не считаем мыслящей сущностью), тем не менее могут или должны составлять особый вид каузальности или по крайней мере совершенно особую ее закономерность, утверждать априорно у нас нет достаточного основания. Более того, даже опыт не может доказать нам ее действитель-

ность; разве что ему должно предшествовать некое умствование, которое привносит понятие цели в природу вещей, но берет его не из объектов и их познания в опыте, следовательно, пользуется этим понятием скорее для того, чтобы сделать природу понятной по аналогии с субъективным основанием связи представлений в нас, чем для того, чтобы познать ее из объективных оснований.

Кроме того, объективная целесообразность как принцип возможности вещей природы настолько далека от *необходимости* быть связанной с понятием природы, что на нее преимущественно ссылаются, доказывая ее (природы) случайность и случайность ее форм. Так, если указывают, например, на строение птицы, на пустоту в ее костях, на положение ее крыльев в полете, хвоста — для регулирования движения и т. д., то утверждают, что все это в высшей степени случайно и происходит только в соответствии с nexus effectivus[43] в природе и не требует привлечения особого вида каузальности, каузальности целей (nexus finalis), то есть, что природа, рассматриваемая просто как механизм, могла бы формироваться тысячами других способов, не наталкиваясь на единство именно по такому принципу, и что, следовательно, нельзя обнаружить априорно хотя бы малейшее основание для этого вне понятия природы, а не в нем.

Тем не менее телеологическое суждение, по крайней мере проблематически, по праву вводится в исследование природы; но лишь для того, чтобы по *аналогии* с целевой каузальностью подвести его под принципы наблюдения и исследования, не пытаясь *объяснить* его таким образом. Следовательно, подобное рассмотрение относится к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. Ведь понятие целевых связей и форм природы есть, во всяком случае, *еще один принцип*, позволяющий подвести ее явления под правила там, где законы механической каузальности недостаточны. Ибо в тех случаях, когда мы приписываем понятию об объекте каузальность по отношению к объекту, будто это понятие находится в природе (а не в нас), или, вернее, представляем себе возможность предмета по аналогии с подобной каузальностью (которую мы находим в нас), тем самым мыслим природу действующей по собственной способности *технически*, — мы приводим телеологическое основание; напротив, если мы не приписываем ей деятельность такого рода, ее каузальность должна представляться слепым ме-

ханизмом. Но если бы мы приписывали природе *предна-меренно* действующие причины, то есть положили бы в основу телеологии не только *регулятивный* принцип для *суждения* о явлениях, подчиненной которым можно мыслить природу по ее частным законам, но и *конститутивный* принцип выведения ее продуктов из ее причин, то понятие цели природы принадлежало бы уже не рефлектирующей, а определяющей способности суждения; но тогда оно в самом деле не принадлежало бы собственно способности суждения (подобно понятию красоты в качестве формальной субъективной целесообразности), но в качестве понятия разума вводило бы в науку о природе новую каузальность, которую мы берем только из себя и затем приписываем другим существам, не желая при этом считать их однородными с нами.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 62

ОБ ОБЪЕКТИВНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ, КОТОРАЯ, В ОТЛИЧИЕ ОТ МАТЕРИАЛЬНОЙ, ТОЛЬКО ФОРМАЛЬНА

Во всех геометрических фигурах, изображаемых по какому-то принципу, обнаруживается многообразная, часто вызывающая удивление объективная целесообразность, а именно пригодность для решения многих проблем по одному принципу, и каждую из них саму по себе бесконечно различными способами. Целесообразность здесь явно объективна и интеллектуальна, а не только субъективна и эстетична. Ибо она выражает пригодность фигуры к созданию многих намеченных образов и познается разумом. Однако целесообразность все-таки не делает возможным понятие о самом предмете, то есть оно рассматривается как возможное не только с точки зрения этого применения.

В такой простой фигуре, как круг, заключено основание к решению множества проблем, каждая из которых сама по себе потребовала бы разного рода средств; решение их как бы само собой вытекает из бесконечного числа замечательных свойств этой фигуры. Если, например, речь идет о том, чтобы по данному основанию и противолежащему ему углу построить треугольник, то эта задача неопределенна, другими словами, ее можно решить самыми разными способами. Круг же в качестве геометрического места для всех треугольников, соответствующих этому условию, охватывает все способы решения этой задачи. Или если задача состоит в том, чтобы две линии пересекались таким образом, чтобы прямоугольник, состоящий из двух частей одной, был бы равен прямоугольнику, состоящему из двух частей другой, то решить ее на

первый взгляд очень трудно. Но все линии, пересекающиеся внутри круга, окружность которого ограничивает каждую из них, сами собой делятся в такой пропорции. Другие кривые линии дают в свою очередь иные целесообразные решения, которые и не мыслились в правиле, устанавливающем их конструкцию. Все конические сечения сами по себе и в сравнении друг с другом содержат плодотворные принципы для решения множества возможных проблем, как бы просто ни было объяснение, определяющее их понятие. Истинную радость доставляет взирать на рвение древних геометров, с которым они исследовали эти свойства линий такого рода, не обращая внимания на вопрос ограниченных людей: какую же пользу принесут эти знания? К чему, например, знание свойств параболы без знания закона тяготения на Земле, который позволил бы применить эту параболу к определению траектории полета тяжелых тел (направление тяжести которых в их движении можно рассматривать как параллельное); или знание свойств эллипса без возможности обнаружить гравитацию небесных тел и без знания действия ее закона на разных расстояниях от точки притяжения, заставляющего небесные тела описывать в своем свободном движении эту линию. Работая таким образом, сами того не сознавая, для потомства, они наслаждались целесообразностью в сущности вещей, необходимость которой они могли показать совершенно априорно. Платон, сам выдающийся знаток этой науки, приходил в восторг от подобного исконного свойства вещей, для обнаружения которого можно обойтись без всякого опыта, и от способности души черпать понимание гармонии вещей из их сверхчувственного принципа (к этому присоединяются и свойства чисел, которыми душа играет в музыке); этот восторг возносил его над эмпирическими понятиями к идеям, которые казались ему объяснимыми лишь при допущении их интеллектуальной общности с происхождением всех вещей. Неудивительно, что он удалял из своей школы тех, кто не знал геометрии; то, что Анаксагор выводил из предметов опыта и их целевой связи, он мыслил вывести из чистого, внутренне присущего человеческому духу созерцания. Ибо в необходимости того, что целесообразно и создано таким образом, будто оно преднамеренно устроено для того, чтобы мы могли им пользоваться, но кажется изначально свойственным сущности вещей, без-

относительно к нашему пользованию, и лежит основание нашего восхищения природой не столько вне нас, сколько в нашем собственном разуме; при этом простительно, что в результате неправильного понимания такое восхищение подчас может дойти до экзальтации.

Однако хотя эта интеллектуальная целесообразность и объективна (а не субъективна, как эстетическая), она все-таки доступна пониманию — но только в общих чертах — как чисто формальная (не реальная), то есть как целесообразность, в основу которой нет необходимости полагать какую-либо цель, для объяснения которой не нужна телеология. Фигура круга — это созерцание, определенное рассудком в соответствии с неким принципом; единство этого принципа, принятое мною произвольно и положенное в качестве понятия в основу, делает понятным в применении к форме созерцания (пространству), которая также находится во мне только как представление, причем априорно, единство многих вытекающих из конструкции этого понятия правил, целесообразных в ряде возможных отношений без того, чтобы для этой целесообразности была положена *цель* или какое-либо другое основание. Но здесь дело обстоит не так, как в том случае, когда я обнаруживаю внутри замкнутой в известных границах совокупности *вещей* вне меня, например в саду, порядок и правильное расположение деревьев, клумб, дорожек и т. д., — их я не могу вывести априорно из совершенного мною по любому правилу ограничения пространства, ибо это не представление во мне, априорно определенное согласно некоему принципу, а существующие вещи, которые для того, чтобы их можно было познать, должны быть даны эмпирически. Поэтому последняя (эмпирическая) целесообразность в качестве *реальной* зависит от понятия цели.

Но и основание для восхищения целесообразностью, хотя и воспринятой в сущности вещей (поскольку их понятия могут быть конструированы), можно также считать вполне правомерным. Все многообразные правила, единство которых (из одного принципа) вызывает это восхищение, синтетичны и не следуют из *понятия* об объекте, например круге, а нуждаются в том, чтобы этот объект был дан в созерцании. Однако благодаря этому кажется, будто подобное единство эмпирически имеет отличное от нашей способности представления внешнее основание правил и, следовательно, будто совпадение объекта с присущей рассудку потребностью в правилах само по себе случайно, тем самым возможно только посредством

цели, установленной для этого со всей очевидностью. Между тем именно такая гармония, поскольку она, невзирая на всю эту целесообразность, все-таки познается априорно, а не эмпирически, должна была навести нас на мысль, что пространство, посредством определения которого (посредством воображения соответственно понятию) только и был возможен объект, есть не свойство вещей вне меня, а просто способ представления во мне, и что, следовательно, в фигуру, которую я рисую *соответственно понятию*, то есть в мой собственный способ представления о том, что дано мне вовне, чем бы оно ни было само по себе, я *вношу целесообразность*, я не узнаю об этой фигуре от объекта эмпирически, то есть не нуждаюсь для этой целесообразности в какой-либо особой цели в объекте вне меня. Но так как эти соображения уже требуют критического применения разума и поэтому не могут с самого начала содержаться в нашем суждении о предмете по его свойствам, то это суждение непосредственно дает мне лишь соединение гетерогенных правил (даже по неоднородному в них) в принципе, который, не требуя для этого априорно находящегося вне моего понятия, вообще вне моего представления, основания, все-таки априорно признается мною истинным. *Удивление* — это потрясение души, вызванное несовместимостью представления и данного им правила с уже лежащими в ее основе принципами, что вызывает сомнение, правильно ли, действительно ли мы видели и судили; *восхищение* же — все время повторяющееся удивление, невзирая на то, что это сомнение исчезло. Следовательно, восхищение есть совершенно естественное воздействие той наблюдаемой целесообразности в сущности вещей (как явлений), которое не следует порицать, ибо мы не только не можем объяснить, почему соединение формы чувственного созерцания (которая называется пространством) со способностью давать понятия (с рассудком) именно такое, а не иное, но оно возвышает душу, дозволяя ей как бы предчувствовать нечто, лежащее за пределами чувственных представлений, в чем может находиться последнее, хотя и неизвестное нам основание названного соответствия. Пусть нам и не нужно знать это основание, если речь идет только о формальной целесообразности наших априорных представлений, но одна необходимость бросить туда взгляд внушает нам восхищение предметом, который нас к этому побуждает.

Мы привыкли называть упомянутые свойства как геометрических фигур, так и чисел *красотой*, вследствие

неожиданной ввиду простоты их конструкции известной априорной целесообразности для разного рода применения познания, и говорим, например, о том или ином *прекрасном* свойстве круга, обнаруженном тем или иным способом. Однако целесообразными мы их находим не посредством эстетического суждения, не посредством суждения без понятия, свидетельствующего лишь о *субъективной* целесообразности в свободной игре наших познавательных способностей, а посредством суждения интеллектуального, основанного на понятиях, которое позволяет отчетливо познать объективную целесообразность, то есть пригодность для всяких (до бесконечности многообразных) целей. Ее следовало бы, скорее, называть не красотой, а *относительным совершенством* математической фигуры. Название *интеллектуальной красоты* вообще не следует допускать, так как в противном случае красота утратит всякое определенное значение или интеллектуальное благорасположение всякое преимущество перед чувственным. Прекрасной следовало бы, уж скорее, называть *демонстрацию* подобных свойств, ибо посредством нее чувствуют себя более крепкими рассудок в качестве способности к понятиям и воображение в качестве способности их априорного изображения (что вместе с точностью, которую привносит разум, называется изяществом демонстрации); ведь здесь субъективно по крайней мере благорасположение, хотя его основание и лежит в понятиях. Тогда как совершенство связано с объективным благорасположением.

§ 63

ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ, В ОТЛИЧИЕ ОТ ВНУТРЕННЕЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Опыт приводит нашу способность суждения к понятию объективной и материальной целесообразности, то есть к понятию цели природы, только в том случае, если надлежит судить об отношении причины к действию*, считать которое закономерным мы способны

* Поскольку в чистой математике речь может идти не о существовании предметов, а об их возможности, а именно о соответствующем созерцании их понятий, следовательно, вообще не о причине и действии, то обнаруженную здесь целесообразность надлежит рассматривать только как формальную и никогда нельзя рассматривать как цель природы.

только потому, что приписываем идею действия каузальности его причине как условие возможности действия, лежащего в основе самой причины. Это может происходить двояко: мы рассматриваем действие либо непосредственно как продукт искусства, либо как материал для искусства других возможных предметов природы, следовательно, либо как цель, либо как средство для целесообразного применения других причин. Последняя целесообразность называется полезностью (для людей) или пригодностью (для любого другого существа) и только относительна, тогда как первая есть внутренняя целесообразность существа природы.

Так, реки, например, несут разного рода почву, способствующую произрастанию растений, которую они осаждают подчас на берегах или в устьях. Течение, пронося этот ил, осаждает его на берегу; и, если люди заботятся о том, чтобы отлив не унес его опять, то плодородность земли увеличивается, и там, где раньше находились рыбы и моллюски, появляется царство растительности. В большинстве случаев такое увеличение суши совершает сама природа и продолжает, хотя и медленно, это совершать. Возникает вопрос: следует ли видеть в этом цель природы потому, что оно полезно людям? Говорить о пользе для растительности не следует, поскольку существа, живущие в море, теряют здесь то, что выигрывает суша.

Можно также привести пример пригодности ряда вещей природы в качестве средства для других ее творений (если предполагать, что они служат средством). Для сосен нет более подходящей почвы, чем песчаная. Море, отступая в древние времена от суши, оставило в наших северных областях столько песчаных наносов, что на этих в остальном непригодных для какой-либо культуры землях появились большие сосновые леса, за неразумное истребление которых мы часто порицаем наших предков. И в этом случае можно задать вопрос: было ли это многовековое осаждение песка целью природы, направленной на то, чтобы там могли вырасти сосновые леса? Ясно одно: если видеть в этом цель природы, то следует считать целью, правда, лишь относительной, и этот песок, средством для которого был в свою очередь прежний морской берег и его отступление; ибо в ряду подчиненных друг другу звеньев целевой связи каждое промежуточное звено следует рассматривать как цель (хотя и не как конечную цель), средством для которой служит ее ближайшая при-

чина. Так, для того, чтобы в мире существовал рогатый скот, овцы, лошади и т. д., на земле должна расти трава, а в песчаных пустынях — солончаковые травы, чтобы там водились верблюды, или будто должны быть эти и множество других травоядных животных для того, чтобы существовали волки, тигры и львы. Таким образом, объективная целесообразность, основанная на пригодности, не есть объективная целесообразность вещей самих по себе, будто песок сам по себе не может быть понят как действие определенной причины — моря, если не приписывать морю цели и не рассматривать действие, а именно песок, как продукт искусства. Это лишь относительная, случайная для самой вещи, с которой ее связывают, целесообразность; и, хотя в приведенном примере травы сами по себе следует считать органическими продуктами природы, следовательно, продуктом искусства, по отношению к животным, которые ими питаются, они рассматриваются как грубая материя.

И тем более если человек посредством свободы своей каузальности считает природные вещи пригодными для своих часто глупых (пестрые перья птиц для украшения платья, красящие вещества или соки растений для румян), а иногда и разумных намерений: лошадь — для езды верхом, вола, а на Минорке даже осла и свинью для вспахивания полей, — то в этом случае нельзя допустить наличие даже относительной цели природы (направленной на такое использование). Ибо разум человека способен приводить вещи в соответствие с его произвольными затеями, для которых сам человек не был даже предопределен природой. Только *если* допустить, что люди должны жить на Земле, то очевидно, что должны быть и необходимые средства, без которых они не могут существовать как животные и даже как разумные животные (на какой бы низкой ступени они ни стояли); но тогда те вещи природы, которые необходимы для этого, следует считать целями природы.

Из этого с легкостью усматривается, что внешнюю целесообразность (пригодность одной вещи для другой) можно рассматривать саму по себе как внешнюю цель природы только при условии, если существование того, для чего оно непосредственно или косвенно пригодно, само по себе есть цель природы. Но поскольку это никогда нельзя решить посредством наблюдения над природой, то

отсюда следует, что относительная целесообразность, хотя она гипотетически и указывает на цели природы, не дает права на абсолютное телеологическое суждение.

Снег защищает в холодных странах посевы от мороза; он облегчает общение людей (на санях); лапландец находит там животных, способствующих этому общению (оленей); олени находят достаточную пищу в виде сухого мха, который они сами выкапывают из-под снега; олени легко поддаются приручению, охотно позволяя лишать себя свободы, в которой они вполне обеспечивали свое существование. Для других народов того же ледяного пояса море содержит богатый запас животных, которые дают людям не только пищу и одежду, но и горючее для отопления их жилищ; море дает им и строительный материал для хижин. Здесь перед нами удивительное сочетание разных сторон природы для достижения одной цели, и цель эта — гренландец, лапландец, самоед, якут и т. д. Однако не ясно, почему люди вообще должны там жить. Следовательно, утверждать, что испарения воздуха падают в виде снега, море обладает течениями, которые уносят выросшие в теплых странах деревья, что большие наполненные жиром морские животные существуют *потому, что* в основе причины, доставляющей все эти продукты, лежит идея благополучия неких жалких существ, — было бы весьма смелым и произвольным суждением. Ибо если бы не было всех этих полезных свойств природы, мы бы и не заметили недостаточности причин природы для такой пригодности; более того, требовать таких возможностей и предполагать, что природе присуща подобная цель (поскольку к тому же лишь величайшая неуживчивость людей привела их к поселению в таких негостеприимных краях), показалось бы нам самим дерзостью и необдуманностью.

§ 64

ОБ ОСОБОМ ХАРАКТЕРЕ ВЕЩЕЙ КАК ЦЕЛЕЙ ПРИРОДЫ

Для того, чтобы понять, что вещь возможна только как цель, то есть что каузальность ее происхождения следует искать не в механизме природы, а в причине, способность которой к действию определяется понятиями, требуется, чтобы ее форма была возможна не про-

сто по законам природы, то есть таким, которые могут быть нами познаны только рассудком посредством его применения к предметам чувств, но чтобы даже эмпирическое познание этой формы по ее причине и действию предполагало понятия разума. Сама эта *случайность* формы вещи для разума при всех эмпирических законах природы — поскольку разум, который в каждой форме продукта природы должен признать и ее необходимость, если хочет проникнуть хотя бы в связанные с ее созданием условия, но вместе с тем, однако, не может признать эту необходимость в данной форме, — есть основание того, чтобы допускать ее каузальность таким образом, будто она именно поэтому возможна только посредством разума; но тогда каузальность есть способность действовать по целям (воля); и объект, который представляется возможным только на основании этой способности, представлялся бы возможным только как цель.

Если кто-либо обнаружит в стране, кажущейся ему необитаемой, нарисованную на песке геометрическую фигуру, например, правильный шестиугольник, то его рефлексия, занимаясь понятием этой фигуры, проникнет, с помощью разума, хотя и не отчетливо, в единство принципа возникновения фигуры, и согласно разуму этот человек не сочтет основанием для возможности появления подобной фигуры ни песок, ни близко находящееся море, ни ветер, или следы известных ему животных, ни какую-либо другую лишенную разума причину, ибо случайность встретить понятие, возможное только в разуме, представилась бы ему столь невероятной, что, казалось бы, можно допустить, будто для создания его вообще не действуют законы природы, что, следовательно, не надо искать и причину в действующей чисто механически природе, а что только понятие о таком объекте как понятие, дать которое и сравнивать с которым объект может лишь разум, способно содержать каузальность такого действия; следовательно, это действие может рассматриваться как цель, но не как цель природы, а как продукт искусства (vestigium hominis video[44]).

Однако для того, чтобы считать нечто, признаваемое как продукт природы, также и целью, тем самым *целью природы*, требуется, если в этом не заключено противоречие, уже нечто большее. Пока что я бы сказал: вещь существует как цель природы, если она *есть причина и*

цель самой себя (хотя и в двояком смысле), ибо в этом утверждении заключена каузальность, которая не может быть связана просто с понятием природы, если не приписывать природе цель; но тогда ее можно, правда, мыслить без противоречия, но не постигнуть. Прежде чем дать полностью определение этой идеи цели природы, поясним ее примером.

По известному закону природы дерево, во-первых, порождает другое дерево. Порожденное им дерево одного с ним рода; таким образом, дерево создает самого себя в соответствии с *родом*, в котором оно, беспрерывно воспроизводится, с одной стороны, как действие, с другой — как причина самого себя и, воспроизводясь постоянно, сохраняет себя как род.

Во-вторых, дерево порождает и самое себя как *особь*. Такое действие мы называем, правда, ростом, но это следует понимать в том смысле, что рост совершенно отличен от всякого другого приращения по механическим законам и должен рассматриваться, хотя и под другим наименованием, как порождение. Материю, которую дерево усваивает, оно сначала перерабатывает в специфическое своеобразное качество, которое механизм природы вне его дать не может, и затем продолжает формироваться посредством материала, который по своему составу есть его собственный продукт. Ибо хотя в том, что касается его составных частей, получаемых им от природы вне его, его следует рассматривать только как продукт извлечения, но в разложении и новом соединении этого сырого материала наблюдается такая оригинальность способности разлагать и формировать, присущая этим творениям природы, которая значительно превосходит всякое искусство, если бы оно попыталось воссоздать такие продукты растительного царства из элементов, полученных от их разложения, или из материала, доставляемого природой для их питания.

В-третьих, каждая часть этого творения природы порождает самое себя таким образом, что сохранение одной части зависит от сохранения другой. Почка древесного листа, привитая к ветви другого дерева, приносит на чужеродном стебле растение своей собственной породы, так же как и привой на другом стволе. Поэтому каждую ветвь или лист одного и того же дерева можно рассматривать как просто привитое к нему или окулированное,

то есть как самостоятельно существующее дерево, которое повисает на другом дереве и паразитически питается его соками. Вместе с тем листья, будучи продуктами дерева, в свою очередь сохраняют его; ибо повторное опадение листьев убило бы дерево, и его рост зависит от их воздействия на ствол. О собственной помощи природы этим ее творениям при их повреждении, когда недостаток одной части, необходимой для сохранения соседних, восполняется остальными, об уродствах и искажениях в росте, при которых ряд частей из-за изъянов или препятствий принимают совершенно иную форму, чтобы сохранить то, что есть, и создать аномальное творение, — обо всем этом я упомяну только вскользь, невзирая на то, что все это относится к самым удивительным свойствам органических существ.

§ 65

ВЕЩИ КАК ЦЕЛИ ПРИРОДЫ СУТЬ ОРГАНИЗМЫ

В соответствии со сказанным в предыдущем параграфе вещь, которую в качестве продукта природы одновременно следует признать возможной только как цель природы, должна относиться к себе самой как причина и как действие; это выражение несколько фигурально и неопределенно и нуждается в выведении из определенного понятия.

Каузальная связь, поскольку она мыслится только рассудком, есть связь, составляющая всегда нисходящий ряд (причин и действий); и сами вещи, которые в качестве действий предполагают другие вещи как причины, не могут быть в свою очередь их причинами. Эту каузальную связь называют связью действующих причин (nexus effectivus). Но каузальную связь можно мыслить и в соответствии с понятием разума (о целях); и если рассматривать ее как ряд, то зависимость будет в ней действовать как по нисходящей, так и по восходящей линии, и вещь, обозначенная в одном случае как действие, заслуживает по восходящей линии наименования причины той вещи, действием которой она служит. В сфере практического (а именно в искусстве) можно легко обнаружить подобную связь; так, например, дом служит причиной тех денег,

которые вносятся за его наем, но и наоборот, представление о возможном доходе могло быть причиной его постройки. Такая каузальная связь называется связью конечных причин (nexus finalis). Лучше было бы, пожалуй, назвать первую связью реальных, вторую — связью идеальных причин, так как при таком наименовании одновременно постигается, что других видов каузальности, кроме этих двух, быть не может.

Для вещи как цели природы требуется, *во-первых*, чтобы ее части (по своему существованию и форме) были возможны только посредством их отношения к целому. Ибо сама вещь есть цель, следовательно, охватывается понятием или идеей, которой надлежит априорно определить все, что должно содержаться в этой вещи. Однако вещь, мыслимая возможной лишь таким образом, есть просто произведение искусства, то есть продукт отличающейся от ее материи (частей) разумной причины, каузальность которой (в привлечении и соединении частей) определена ее идеей о возможном таким образом целом (следовательно, не природой вне вещи).

Но чтобы вещь как продукт природы все-таки содержала в себе и в своей внутренней возможности отношение к целям, то есть была бы возможной только как цель природы без каузальности понятий о разумных существах вне ее, для этого требуется, *во-вторых*, чтобы ее части соединялись в единстве целого благодаря тому, что они служат друг для друга (взаимно) причиной и действием их формы. Ибо лишь таким образом возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, не как причина, ибо тогда вещь была бы продуктом искусства, а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, содержащегося в данной материи, для того, кто выносит о нем суждение.

Следовательно, для того, чтобы тело само по себе и по своей внутренней возможности рассматривалось как цель природы, требуется, чтобы части его в своей совокупности взаимно создавали друг друга как по своей форме, так и по связи, и таким образом создавали, исходя из собственной каузальности, целое, понятие которого в свою очередь (в существе, обладающем соответствующей такому продукту каузальностью по понятиям) есть его причина согласно принципу; следовательно, чтобы связь

действующих причин могла бы одновременно рассматриваться как *действие конечных причин.*

В подобном продукте природы каждая часть так же, как она существует *посредством* всех остальных, мыслится и как существующая *ради* всех других и ради целого, то есть как орудие (орган); однако этого недостаточно (ибо она могла бы быть и орудием искусства и представляться возможной только как цель вообще) — она должна мыслиться как орган, *создающий* другие части (следовательно, каждая часть — другую и наоборот); такой орган не может быть орудием искусства, он может быть только орудием предоставляющей весь материал для орудий (даже орудий искусства) природы; и лишь в этом случае и поэтому такой продукт может быть назван в качестве *организованного* и *само себя организующего целью* природы.

В часах каждая часть есть орудие движения других, но колесико не есть действующая причина создания других; каждая часть существует, правда, ради другой, но не посредством другой. Поэтому и производящая причина этих частей и их формы содержится не в природе (этой материи), а вне ее, в существе, способном действовать в соответствии с идеями целого, возможного посредством своей каузальности. Поэтому так же, как колесико в часах не создает другое колесико, одни часы не создают другие часы, используя для этого другую материю (организуя ее); поэтому часы сами и не заменяют утраченные в них части, не дополняют недостающие при первом изготовлении части посредством действия других, не чинят сами себя при неисправности, — между тем всего этого мы можем ожидать от органической природы. Организм не есть просто машина, ибо машина обладает только *движущей силой;* он же обладает и *формирующей* силой, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом).

Называть природу и ее способность действовать в органических продуктах *аналогом искусства* совершенно недостаточно, ибо в этом случае вне ее мыслят художника (разумное существо). Она же организует себя сама, правда, в каждом роде своих органических продуктов по одинаковому образцу в целом, но с необходимыми

отклонениями, которые требуются для самосохранения при данных обстоятельствах. С большим основанием это неисследованное свойство природы можно было бы назвать *аналогом жизни;* однако тогда материю как таковую необходимо было бы наделить свойством, противоречащим ее сущности (гилозоизм), либо присоединить к ней чужеродный, вступивший в общение с ней принцип (душу); но для этого, если подобный продукт должен быть продуктом природы, либо уже заранее предполагают, что органическая материя служит орудием души, что отнюдь не делает это свойство более понятным, либо рассматривают душу как создающую этот продукт, изымая его из сферы природы (телесной). Строго говоря, организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности*. Красоту природы, поскольку она приписывается предметам лишь в связи с нашей рефлексией о *внешнем* их созерцании, то есть лишь о форме их поверхности, можно с полным правом называть аналогом искусства. Но *внутреннее совершенство природы,* которым обладают вещи, возможные только как *цели природы* и поэтому называемые органическими существами, мы не можем мыслить и объяснять по аналогии с какой-либо известной нам физической, то есть естественной способностью, более того, поскольку мы сами принадлежим природе в широком смысле, — даже посредством точного соответствия искусству людей.

Понятие вещи как цели природы само по себе не есть, следовательно, конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, чтобы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще вести исследование предметов такого рода и размышлять об их высшем основании; последнее, правда, не для того, чтобы обрести знание природы или ее первоосновы, но для той практической способности разума в нас, по аналогии с

* Наоборот, аналогия с названными выше целями природы может бросить свет на известную связь, встречающуюся, правда, скорее в идее, чем в действительности. Так, при предпринятом недавно полном преобразовании великого народа в государство[45] часто очень удачно пользовались словом *организация* для обозначения магистратов и т. п., даже всего государственного аппарата. Ибо каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему месту и своей функции.

которой мы рассматриваем причину указанной целесообразности.

Следовательно, органические существа, единственные, которые, даже если рассматривать их самих по себе и безотносительно к другим вещам, могут быть мыслимы только как цели природы и только они дают понятию *цели*, не практической, а цели *природы*, объективную реальность, а тем самым естествознанию основу — для телеологии, то есть для способа суждения об объектах по особому принципу, который мы иначе не имели бы права ввести в естествознание (поскольку априорно понять такого рода каузальность невозможно).

§ 66

ПРИНЦИП СУЖДЕНИЯ О ВНУТРЕННЕЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В ОРГАНИЗМАХ

Этот принцип гласит — и это есть одновременно его дефиниция: *органический продукт природы* — это продукт, *в котором все есть взаимно цель и средство.* В нем нет ничего лишнего, бесцельного, ничего, что можно было бы приписать слепому механизму природы. Хотя возможность установить этот принцип дается опытом, а именно тем, который проводится методически и называется наблюдением, но вследствие своей всеобщности и необходимости, с которой он выражает эту целесообразность, он не может покоиться только на эмпирических основаниях, но должен иметь своей основой априорный принцип, даже если он только регулятивный и если цели находятся только в идее того, кто выносит суждение, и их нельзя обнаружить в действующей причине. Поэтому этот принцип можно называть *максимой* суждения о внутренней целесообразности органических существ.

Известно, что те, кто расчленяет растения и животных, чтобы исследовать их структуру и понять, почему и для какой цели необходимы именно эти части, почему им даны такое положение и такая связь, а также именно эта внутренняя форма, должны принимать как непреложную названную максиму, согласно которой в таком создании ничего не бывает *напрасным*, и считать ее такой же значимой, как основоположение общего учения о природе, гласящее, что в природе *ничего* не происходит

случайно. В самом деле, они так же не могут отказаться от этого телеологического основоположения, как от общего физического, ибо, если отбросить последнее, не останется вообще никакого опыта, а если отбросить первое, мы лишимся руководящей нити для наблюдения над определенным видом вещей природы, которые мы уже мыслили телеологически, подводя их под понятие целей природы.

Ведь это понятие вводит разум в совсем иной порядок вещей, отличающийся от порядка простого механизма природы, который нас здесь больше не удовлетворяет. В основе возможности продукта природы должна лежать идея. Однако поскольку идея есть абсолютное единство представления, тогда как материя есть множество вещей, которое само по себе не может дать определенного единства их объединения, то для того, чтобы это единство идеи могло служить даже априорным определяющим основанием каузального закона природы для объединения в подобной форме, цель природы должна быть распространена на *все*, заключающееся в ее продукте. Ибо если мы относим такое действие *в целом* к сверхчувственному определяющему основанию, выходя за пределы слепого механизма природы, мы должны судить о нем всецело по этому принципу; и нет никакого основания считать форму такой вещи только частично зависящей от этого принципа, так как при смешении неоднородных принципов мы не будем располагать твердым правилом суждения.

Вполне возможно, что в теле животного, например, некоторые части (кожа, кости, волосы) могут быть поняты как сращения по чисто механическим законам. Однако о причине, которая доставляет необходимую для этого материю, модифицирует ее таким образом, формирует и располагает в соответствующих ей местах, всегда надлежит судить телеологически, так, чтобы все в ней рассматривалось как организованное и в свою очередь служило в определенном отношении к самой вещи органом.

§ 67

О ПРИНЦИПЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ О ПРИРОДЕ ВООБЩЕ КАК СИСТЕМЕ ЦЕЛЕЙ

Выше, говоря о *внешней* целесообразности природных вещей, мы утверждали, что она не дает нам достаточного основания использовать их как цели природы в качестве оснований для объяснения их существования, а случайно целесообразные их действия в идее — в качестве оснований их существования по принципу конечных причин. Так, нельзя считать целями природы *реки* потому, что они способствуют общению между народами внутри страны, *горы* потому, что они содержат их источники и запасы снега для сохранения этих источников в засушливое время, а также горные *склоны*, по которым эти воды стекают, оставляя землю сухой; ибо хотя такое строение земной поверхности было очень нужно для возникновения и сохранения растительного и животного царства, само по себе оно не содержит ничего, что заставило бы допустить для его возможности целевую каузальность. То же относится и к растениям, которые человек использует для удовлетворения своих потребностей или для удовольствия, к животным — верблюду, быку, лошади, собаке и т. д., которых он столь многообразно использует отчасти для пропитания, отчасти для служения ему и без которых он большей частью не может обойтись. Внешние отношения вещей, рассматривать которые сами по себе как цель нет оснований, можно считать целесообразными лишь гипотетически.

Судить о вещи по ее внутренней форме как о цели природы совсем не то, что считать существование этой вещи целью природы. Для последнего утверждения необходимо не только понятие возможной цели, но знание конечной цели (scopus) природы, которое требует отношения природы к чему-то сверхчувственному, значительно превосходящему все наше телеологическое знание природы, ибо цель существования самой природы следует искать за пределами природы. Внутренняя форма былинки может в достаточной степени доказать нашей человеческой способности суждения возможность своего происхождения только по правилу целей. Но если оставить это в стороне и обратить внимание только на

то, как этим пользуются другие существа природы, следовательно, перестать рассматривать внутреннюю организацию и концентрировать внимание только на внешних целесообразных отношениях — на том, что трава необходима скоту, а скот человеку как средство его существования, — и не усматривать при этом, почему же нужно, чтобы люди существовали (на что, если иметь в виду, скажем, жителей Новой Голландии или Огненной Земли, совсем нелегко ответить), то категорическая цель не достигается; все эти целесообразные отношения покоятся на все далее отодвигаемом условии, которое в качестве необусловленного (существования вещи как конечной цели) находится полностью вне физико-телеологического рассмотрения мира; но тогда такая вещь не есть и цель природы, ибо она (или весь ее род) не может быть рассмотрена как продукт природы.

Следовательно, только материя, поскольку она организована, с необходимостью предполагает понятие о ней как о цели природы, ибо эта ее специфическая форма есть вместе с тем продукт природы. Однако это понятие необходимо ведет к идее всей природы как системы по правилу целей, и этой идее должен быть подчинен весь механизм природы по принципам разума (по крайней мере для того, чтобы испытать на этом явление природы). Принцип разума присущ природе только как субъективный принцип, то есть как максима: все в мире для чего-то нужно, в нем нет ничего напрасного, и, исходя из примеров, которые природа дает нам в ее органических продуктах, мы вправе, даже призваны ожидать от нее и ее законов лишь того, что в целом целесообразно.

Само собой разумеется, что это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения, что он регулятивен, а не конститутивен и что он дает нам только путеводную нить для рассмотрения вещей природы по отношению к определяющему основанию, которое уже дано, согласно новому, законному порядку, и расширения знания природы по другому принципу, а именно по принципу конечных причин, не нарушая, однако, принцип механизма ее каузальности. Впрочем, этим отнюдь не решается вопрос, действительно ли то, о чем мы судим по этому принципу, есть *преднамеренная* цель природы, существует ли трава для быка или овцы, а они и остальные вещи природы —

для людей. Полезно рассматривать и с этой стороны даже неприятные нам, в ряде отношений нецелесообразные вещи. Можно, например, сказать: насекомые, мучающие людей, находясь в их одежде, волосах или постели, служат по мудрому назначению природы стимулом к чистоплотности, что уже само по себе — важное средство для сохранения здоровья. Так же москиты и другие жалящие насекомые, столь затрудняющие жизнь дикарей в американских пустынях, побуждают этих людей к деятельности по осушке болот, разрежению густых, задерживающих приток воздуха лесов и этим, а также обработкой почвы сделать более здоровыми условия их жизни. Даже то, что представляется человеку противоестественным в его внутренней организации, рассмотренное в этом аспекте, дает интересное, а иногда и поучительное проникновение в телеологический порядок вещей, которое без такого принципа, при чисто физическом наблюдении было бы недоступным. Подобно тому, как некоторые считают, что ленточный глист дается людям или животным как бы в замещение известного недостатка в их жизненных органах, я бы спросил, не следует ли считать сны (которые всегда видят, хотя и редко запоминают) целесообразным установлением природы, ибо при расслаблении всех телесных движущих сил они служат тому, чтобы посредством воображения и его усиленной деятельности (в этом состоянии оно часто достигает аффекта) приводить в движение жизненные органы; при переполненном желудке, когда такое движение особенно необходимо, воображение действует во сне с тем большей живостью; следовательно, без этой внутренней движущей силы и утомляющего беспокойства, на что мы жалуемся, говоря о наших сновидениях (которые в действительности, может быть, целебное средство), сон даже в здоровом состоянии был бы полным затуханием жизни.

С этой точки зрения и красота природы, то есть ее соответствие свободной игре наших познавательных способностей в схватывании ее явления и суждения о нем, может быть рассмотрена, — если телеологическое суждение о природе дает нам право утверждать посредством целей природы, которые мы обнаруживаем в организованных существах, идею великой системы целей природы, — как объективная целесообразность природы в ее

целостности как системы, звено в которой составляет человек. Мы можем видеть милость* природы к нам в том, что она помимо полезности столь щедро одарила нас своей красотой и очарованием, любить ее за это, а также почитать в ее неизмеримости и чувствовать, как нас облагораживает такое рассмотрение, будто природа именно для этого открыла и украсила для нас свою сцену.

В данном параграфе мы хотим сказать только одно: если мы открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить лишь в соответствии с понятием конечных причин, мы можем идти дальше и считать также те продукты (или хотя бы их целесообразное отношение), которые не заставляют искать сверх механизма слепо действующих причин другой принцип их зависимости, тем не менее тоже принадлежащими к системе целей; ведь уже первая идея в своем основании выводит нас за пределы чувственного мира, поскольку единство сверхчувственного принципа должно рассматриваться как значимое не только для природных существ определенного вида, но и для природы в целом как системы.

§ 68

О ПРИНЦИПЕ ТЕЛЕОЛОГИИ КАК ВНУТРЕННЕМ ПРИНЦИПЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Принципы науки могут быть для нее либо внутренними, и тогда они называются собственными (principia domestica), либо основанными на понятиях, которые могут находиться только вне ее, и тогда называются *посторонними* (peregrina). Науки, содержащие по-

* В эстетическом разделе было сказано: мы *благодарно взираем на* природу, ощущая от ее формы совершенно свободное (незаинтересованное) удовольствие. В этом суждении вкуса совсем не принимается во внимание то, для какой цели существуют эти красоты природы: для того ли, чтобы доставить нам удовольствие, или без всякого отношения к нам как к целям. В телеологическом же суждении мы принимаем во внимание и это отношение и можем *рассматривать как милость природы* то, что, предлагая столько прекрасных образов, она стремится содействовать развитию культуры.

следние, полагают в основу своих учений леммы (lemmata), то есть заимствуют какое-либо понятие, а с ним и основу структуры из другой науки. Каждая наука сама по себе есть система; и недостаточно строить в ней по принципам, следовательно, действовать технически; к ней следует подходить как к самостоятельно существующему строению, архитектонически рассматривать ее не как пристройку или часть другого построения, а как целостность для себя, хотя впоследствии можно совершать переход из одной системы в другую как в том, так и в другом направлении.

Поэтому если в контекст естествознания вводят понятие Бога, чтобы сделать понятной целесообразность в природе, а затем используют эту целесообразность для того, чтобы доказать существование Бога, то ни в том, ни в другом построении нет внутренней прочности, и вводящий в заблуждение порочный круг делает естествознание и теологию неустойчивыми из-за того, что они нарушают границы друг друга.

Выражение «цель природы» уже в достаточной степени предотвращает эту путаницу, следствием которой могло бы быть смешение естествознания и связанного с ним побуждения к *телеологическому суждению* о его предметах с вопросом о Боге и, следовательно, с *теологической* дедукцией; и не следует считать маловажным, если выражение «цель природы» смешивают с представлением о божественной цели в устроении природы или даже считают это представление более уместным и достойным благочестивой души, так как в конце концов неизбежно приходится выводить эти целесообразные цели природы из мудрости творца мира; напротив, нам надлежит тщательно и смиренно ограничиваться выражением, в котором сказано лишь то, что мы знаем, а именно выражением: «цель природы». Ибо еще прежде, чем мы спрашиваем о причине самой природы, мы обнаруживаем в природе и процессе ее порождений продукты, создаваемые в ней по известным эмпирическим законам, по которым естествознанию надлежит судить о своих предметах, следовательно, искать их каузальность, исходя из правила целей, в самой природе. Поэтому естествознанию не следует преступать свои границы, вовлекая в качестве внутреннего принципа то, понятию чего не может соответствовать никакой опыт и к чему мы были

бы вправе обратиться лишь после завершения естествознания.

Свойства природы, которые обнаруживают себя априорно и возможность которых усматривается, следовательно, по всеобщим принципам без всякого содействия опыта, хотя и предполагают техническую целесообразность, не могут быть, поскольку они совершенно необходимы, отнесены к телеологии природы как относящемуся к физике методу, способному решать ее вопросы. Арифметические, геометрические аналогии, а также всеобщие механические законы, сколь нас ни поражает и ни удивляет в них соединение различных как будто совершенно независимых друг от друга правил, не содержат из-за этого притязание на то, чтобы быть телеологическими основаниями объяснения в физике; и если они вообще заслуживают того, чтобы принимать их во внимание в общей теории целесообразности природных вещей, то место этой теории не здесь, а в метафизике, и она не составляет внутреннего принципа естествознания; если же речь идет об эмпирических законах целей природы в органических существах, то пользоваться телеологическим *способом суждения* в природе применительно к принадлежащему ему классу предметов не только дозволено, но и неизбежно.

Чтобы строго держаться своих границ, физика полностью абстрагируется от вопроса, *преднамеренны* или *непреднамеренны* цели природы, ибо такая постановка вопроса была бы вторжением в чуждую ей область (область метафизики). Достаточно того, что это — предметы, *объяснимые* только по законам природы, которые мы можем мыслить, лишь принимая в качестве принципа идеи цели, и даже внутренне *познаваемые* по их внутренней форме только таким образом. Следовательно, чтобы не вызывать ни малейшего подозрения в желании ввести в основу нашего познания нечто, совершенно не относящееся к физике, а именно сверхъестественную причину, в телеологии говорят, правда, о природе так, будто ее целесообразность преднамеренна, но при этом как бы приписывают это намерение природе, то есть материи; тем самым (поскольку здесь не может возникнуть недоразумение — никто ведь не станет приписывать безжизненному материалу намерение в собственном смысле слова) хотят показать, что здесь это слово оз-

начает только принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения и не вводит, следовательно, особого основания каузальности, а лишь добавляет для применения разума другой вид исследования, отличающийся от исследования по механическим законам, чтобы дополнить недостаточность последнего даже для эмпирического изучения всех частных законов природы. Поэтому в телеологии, поскольку она привлекается в физике, с полным основанием говорят о мудрости, бережливости, предусмотрительности, благодетельности природы, не превращая ее этим в разумное существо (ибо это было бы нелепо), но и не осмеливаясь поставить над ней в качестве властелина другое разумное существо, ибо это было бы дерзостью*; телеология указывает лишь на определенный вид каузальности природы по аналогии с нашей каузальностью в техническом применении разума, чтобы иметь перед глазами правило, по которому надлежит исследовать определенные продукты природы.

Но почему телеология обычно не составляет отдельного раздела теоретического естествознания, а привлекается к теологии в качестве пропедевтики или переходной ступени? Это происходит для того, чтобы в изучении природы в соответствии с ее механизмом твердо держаться того, что мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам, чтобы мы могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по сходству законов; ведь полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим. Однако организация как внутренняя цель природы бесконечно превосходит всякую способность подобного изображения посредством искусства, а что касается внешних, считающихся целесообразными явлений природы (например, ветра, дождя и т. п.), то физика, конечно, рассматривает их механизм; но их отношение к целям, поскольку оно должно быть условием, необходимо

* Немецкое слово vermessen[46] — хорошее, полное значения слово. Суждение, при котором забывают рассчитать меру своих сил (рассудка), может подчас звучать очень скромно, но тем не менее притязать на многое и быть очень дерзким. Таково большинство всех тех суждений, посредством которых якобы восхваляют божественную мудрость, приписывая ей в деле творения и сохранения сотворенного намерения, которые, собственно говоря, должны делать честь мудрости самого умника.

связанным с причиной, физика показать не может, ибо эта необходимость связи полностью относится к связи наших понятий, а не к свойствам вещей.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 69

ЧТО ТАКОЕ АНТИНОМИЯ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ?

Определяющая способность суждения сама по себе не имеет принципов, которые основывали бы *понятия объектов*. Она не автономна, ибо только *подводит* под данные законы или понятия как принципы. Именно поэтому ей не грозит опасность собственной антиномии и противоречие между ее принципами. Так, трансцендентальная способность суждения, которая содержала условия подведения под категории, сама по себе не была *номотетической*[47]; она лишь указывала условия чувственного созерцания, при которых данному понятию в качестве закона рассудка могла быть придана реальность (применение); вследствие чего она никогда не могла привести к разладу с самой собой (во всяком случае, в отношении принципов).

Рефлектирующая же способность суждения должна подводить под закон, который еще не дан и, следовательно, есть лишь принцип рефлексии о предметах; у нас для них объективно нет никакого закона или понятия объекта, достаточного, чтобы служить принципом для встречающихся случаев. Поскольку без принципов применение познавательной способности дозволено быть не мо-

жет, рефлектирующей способности суждения в таких случаях приходится служить самой себе принципом; этот принцип, поскольку он не объективен и не может дать достаточную для этой цели основу познания объекта должен служить в качестве чисто субъективного принципа для целесообразного применения познавательных способностей, а именно для рефлексии об определенного рода предметах. Следовательно, для таких случаев рефлектирующая способность суждения имеет свои максимы, причем необходимые для познания законов природы в опыте, чтобы с помощью этих максим достигнуть понятий, хотя бы даже они были понятиями разума, когда они ей остро необходимы, чтобы исследовать природу по эмпирическим законам. Между этими необходимыми максимами рефлектирующей способности суждения может возникнуть противоречие, тем самым и антиномия; на этом основана диалектика, которая в том случае, когда каждая из противоречащих друг другу максим имеет свое основание в природе познавательных способностей, может быть названа естественной диалектикой; она есть неизбежная видимость, которая, чтобы не вводить в заблуждение, должна быть раскрыта и разрешена в критике.

§ 70

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ ЭТОЙ АНТИНОМИИ

Поскольку разум имеет дело с природой как совокупностью предметов внешних чувств, он может основываться на законах, которые рассудок частично сам априорно предписывает природе, частично может безгранично расширять посредством встречающихся в опыте определений. Для применения законов первого типа, а именно *всеобщих* законов материальной природы вообще, способности суждения не нужен особый принцип рефлексии; ибо в этом случае она определяющая, так как объективный принцип дан ей рассудком. Что же касается частных законов, которые мы можем узнать только посредством опыта, то в них может царить такое многообразие и такая неоднородность, что способность суждения должна сама служить себе принципом, чтобы искать и выслеживать закон даже только в явлениях природы, поскольку он ей необходим

как руководящая нить, если она хотя бы надеется на связное эмпирическое познание совершенной закономерности природы, на ее единство по эмпирическим законам. При этом случайном единстве частных законов может случиться, что способность суждения будет исходить в своей рефлексии из двух максим, одну из которых ей априорно дает рассудок, другая же возникает в результате особых опытов, которые привлекают разум, чтобы по особому принципу судить о телесной природе и ее законах. Тогда оказывается, что эти две максимы как будто не могут существовать рядом; тем самым возникает диалектика, которая вводит в заблуждение способность суждения в принципе ее рефлексии.

Первая ее максима — это *положение:* всякое создание материальных вещей и их форм надлежит рассматривать как возможное только на основании механических законов.

Вторая максима — противоположное положение: некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только на основании механических законов (суждение о них требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин).

Если превратить эти регулятивные основоположения исследования в конститутивные, в основоположения возможности самих объектов, то они будут гласить:

Тезис: Всякое порождение материальных вещей возможно только на основании механических законов.

Антитезис: Порождение некоторых материальных тел невозможно только по механическим законам.

В этом последнем качестве эти основоположения как объективные принципы определяющей способности суждения противоречат друг другу, следовательно, одно из них необходимо должно быть ложным; однако тогда это было бы не антиномией способности суждения, а противоречием в законодательстве разума. Но разум не может доказать ни то, ни другое основоположение, так как у нас не может быть априорного определяющего возможность вещей принципа только по эмпирическим законам.

Что же касается максимы рефлектирующей способности суждения, названной первой, то в ней в действительности не содержится противоречие. Ибо если я говорю: я должен *судить* обо всех событиях в сфере материальной природы и обо всех формах в качестве ее продуктов, по их возможности, только на основании механических законов, то этим я не ут-

верждаю: *они возможны только на основании этих* законов (исключая всякую другую каузальность) — а хочу только сказать, что я должен всегда *рефлектировать* о них только *по принципу* механизма природы и, насколько это мне доступно, этот механизм исследовать, ибо если не положить его в основу исследования, никакого подлинного познания природы вообще не будет. Однако это не препятствует тому, чтобы в соответствующих обстоятельствах, а именно при рассмотрении некоторых форм природы (а в связи с ними и всей природы), мы использовали вторую максиму, которая позволяет рефлектировать о них в соответствии с принципом, совершенно отличным от объяснения, основанного на механизме природы, а именно принципом конечных причин. Этим отнюдь не устраняется рефлексия в соответствии с первой максимой, напротив, предлагается, насколько это возможно, следовать ей; этим не утверждается и то, что эти формы возможны на основании механизма природы. Речь идет лишь о том, что, следуя первой максиме, *человеческий разум* не сможет на этом пути найти ни малейшего основания того, что составляет специфику цели природы, хотя и сможет обрести познание другого рода о законах природы; при этом остается нерешенным вопрос, не могут ли в неизвестной нам внутренней основе природы объединяться в одном принципе физико-механические и целевые связи одних и тех же вещей; однако наш разум не способен объединять их в таком принципе и, следовательно, способность суждения в качестве *рефлектирующей* (из субъективного основания), а не определяющей (согласно объективному принципу возможности вещей самих по себе) вынуждена мыслить для некоторых форм природы в качестве основания их возможности не принцип механизма природы, а другой принцип.

§ 71

ПОДГОТОВКА К РАЗРЕШЕНИЮ ВЫШЕНАЗВАННОЙ АНТИНОМИИ

Мы не способны доказать невозможность возникновения органических продуктов природы посредством механизма природы, потому что мы не проникаем во внутреннюю первооснову бесконечного многообразия частных законов природы, случайных для нас, так как они познаются

только эмпирически, и поэтому не можем достигнуть внутреннего самодостаточного принципа возможности природы (который находится в сверхчувственном). Достаточно ли продуктивной способности природы для того, что, по нашему суждению, сформировано и соединено соответственно идее целей, в такой же степени, как ее достаточно для того, для чего, как нам представляется, требуется лишь механизм природы; и действительно ли в основе вещей как подлинных целей природы (а таковыми мы необходимо должны их считать) лежит совсем другой вид изначальной ка зальности, которая не может содержаться в материальной природе или в ее умопостигаемом субстрате, а именно архитектонический рассудок, — на все это наш разум, ограниченный в отношении понятия каузальности, если оно должно быть специфицировано априорно, не может дать ответа. Но так же не вызывает сомнения, что один только механизм природы не может дать нашей познавательной способности основание для объяснения происхождения организмов. Таким образом, для *рефлектирующей способности суждения* совершенно правильно основоположение, что для столь очевидной связи вещей по конечным причинам должна мыслиться каузальность, отличающаяся от механизма природы, а именно каузальность по целям (разумной) причины мира, каким бы опрометчивым и недоказуемым это основоположение ни было для *определяющей* способности суждения. В первом случае это основоположение — просто максима способности суждения, и понятие этой каузальности есть лишь идея, которой не решаются приписать реальность и которой пользуются только как руководящей нитью рефлексии; она остается открытой для всех оснований механического объяснения и не выходит за пределы чувственного мира; во втором случае это основоположение было бы объективным принципом, предписанным разумом, которому способность суждения должна была бы в своем определении подчиняться; однако при этом она вышла бы за пределы чувственного мира, затерялась бы в запредельном и могла бы быть введена в заблуждение.

Следовательно, видимость антиномии между максимами собственно физическим (механическим) и телеологическим (техническим) типами объяснения основано на том, что основоположение рефлектирующей способности суждения смешивают с основоположением определяющей способно-

сти суждения и *автономию* первой (чисто субъективной по своему значению для применения разума к частным законам опыта) — с *гетерономией* второй, которая должна сообразоваться с данными рассудком (общими или частными) законами.

§ 72

О ТОЛКОВАНИИ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ В РАЗЛИЧНЫХ СИСТЕМАХ

Никто еще не сомневался в правильности основоположения, согласно которому о ряде природных вещей (об организмах) и их возможности надлежит судить по понятию конечных причин, даже если ищут только *путеводную нить,* позволяющую посредством наблюдения ознакомиться с их свойствами, не углубляясь в исследование их первоначального происхождения. Следовательно, вопрос может сводиться лишь к следующему: значимо ли это основоположение только субъективно, то есть есть ли оно максима нашей способности суждения, или это объективный принцип природы, по которому ей, помимо ее механизма (только по законам движения), присущ и другой вид каузальности, каузальности конечных причин, по отношению к которым те (движущие силы) только служат промежуточными причинами.

Этот вопрос, или эту задачу спекуляции, можно было бы оставить совершенно нерассмотренным и неразрешенным, ибо если мы довольствуемся спекуляцией в границах познания природы, нам достаточно названных максим, чтобы, насколько хватает человеческих сил, изучать природу и открывать ее самые сокровенные тайны. Следовательно, как бы некое предчувствие нашего разума или данный природой намек указывают на то, что с помощью понятия конечных причин мы могли бы выйти за пределы природы и связать ее самое с высшей точкой в ряде причин, если оставим исследование природы (хотя мы и не ушли в этом далеко) или хотя бы на некоторое время прервем его, и сначала попытаемся понять, куда ведет это чуждое естествознанию понятие целей природы.

Здесь, правда, эта неоспоримая максима может перейти в задачу, открывающую обширное поле для споров: *до-*

казывает ли связь целей в природе наличие в ней особого вида каузальности или она, будучи рассмотрена сама по себе и по объективным принципам, совпадает с механизмом природы, во всяком случае, покоится на одной основе с ним; все дело в том, что, поскольку это основание в некоторых продуктах природы запрятано слишком глубоко для нашего исследования, мы пытаемся применить субъективный принцип, а именно принцип искусства, то есть каузальности по идеям, чтобы по аналогии использовать ее для природы; во многих случаях это нам удается, в некоторых как будто не удается; во всяком случае, это не дает нам права вводить в естествознание особый, отличный от каузальности по чисто механическим законам самой природы способ действия. Образ действий (каузальность) природы ввиду того, что мы обнаруживаем в ее продуктах нечто схожее с целями, мы назовем техникой, а ее разделим на *преднамеренную* (technica intentionalis) и *непреднамеренную* (technica naturalis). Первая означает, что продуктивную способность природы сообразно конечным причинам следует считать особым видом каузальности; вторая — что она по существу совершенно тождественна механизму природы, а случайное ее совпадение с нашими понятиями искусства и их правилами как чисто субъективным условием суждения о них ошибочно принимается за особый вид порождения природы.

Если мы теперь перейдем к системам, объясняющим природу с точки зрения конечных причин, то следует заметить, что все они догматичны, то есть спорят друг с другом об объективных принципах возможности вещей — вызваны ли они преднамеренными или по преимуществу непреднамеренными причинами, но не о субъективной максиме, необходимой для того, чтобы судить о причине таких целесообразных продуктов; в последнем случае различные принципы еще могли бы быть объединены, тогда как в первом контрадикторно-противоположные принципы устраняют друг друга и не могут сосуществовать.

В понимании техники природы, то есть ее продуктивной силы, действующей по правилу целей, имеются две системы: *идеализм* и *реализм* целей природы. Идеализм утверждает, что вся целесообразность природы *непреднамеренна,* реализм — что в некоторых случаях (в организмах) *преднамеренна;* из этого можно было бы в качестве гипотезы сделать вывод, что техника природы и в

том, что касается всех ее остальных продуктов в отношении к природе в ее целостности, преднамеренна, то есть цель.

1. *Идеализм* целесообразности (я всегда имею здесь в виду объективную целесообразность) — либо идеализм *каузальности*, либо идеализм *фатальности* определения природы в целесообразной форме ее продуктов. Первый принцип касается отношения материи к физической основе ее формы, а именно законов движения; второй — отношения материи к ее и всей природы *гиперфизической* основе. Система каузальности, приписываемая Эпикуру или Демокриту, настолько нелепа, если понимать ее буквально, что останавливаться на ней не стоит; напротив, систему фатальности (основателем которой считают Спинозу, хотя она, по-видимому, гораздо древнее), ссылающуюся на нечто сверхчувственное, следовательно, на то, чего не достигает наше разумение, опровергнуть нелегко именно потому, что ее понятие первосущности совершенно непонятно. Но ясно одно: что целевая связь в мире должна быть признана этой системой непреднамеренной (ибо она выводится из первосущности, но не из ее рассудка, тем самым не из какого-либо ее намерения, а из необходимости ее природы и возникающего из этого единства мира); таким образом, фатализм целесообразности есть вместе с тем и ее идеализм.

2. *Реализм* целесообразности природы также может быть либо физическим, либо гиперфизическим. *Первый* основывает цели природы на *аналоге* способности, действующей преднамеренно, то есть на *жизни материи* (в ней или посредством оживляющего внутреннего принципа, мировой души) и называется *гилозоизмом*. Второй выводит их из первоосновы мироздания в его целостности как преднамеренно созидающего (исконно живущего) разумного существа и называется *теизмом**.

* Из этого явствует, что в большинстве спекулятивных вопросов чистого разума, поскольку речь идет о догматических утверждениях, философские школы обычно пытались применить все возможные в данном вопросе решения. Так, занимаясь проблемой целесообразности природы, обращались то к *неживой материи*, то к *неживому Богу*, то к *живой материи* или к *живому Богу*. Нам остается только, если уж это необходимо, отказаться от всех названных объективных *утверждений* и критически взвесить наше суждение только по отношению к нашим познавательным способностям, чтобы дать их принципу если не догматическую значимость, то достаточную для уверенного применения разума значимость максимы.

§ 73

НИ ОДНА ИЗ НАЗВАННЫХ СИСТЕМ НЕ ДАЕТ ТОГО, ЧТО ОБЕЩАЕТ

Чего же хотят все эти системы? Они хотят объяснить наши телеологические суждения о природе и приступают к этому таким образом, что одни отрицают их истину и объявляют их идеализмом природы (представляемой как искусство), другие признают их истинными и обещают доказать возможность природы сообразно идеям конечных причин.

1) Системы, отстаивающие идеализм конечных причин в природе, с одной стороны, правда, допускают в их принципе каузальность по законам движения (посредством которых вещи природы существуют целесообразно), но отрицают в ней *интенциональность*, то есть то, что она намеренно предназначена к этому ее целесообразному созиданию, или, другими словами, отрицают, что причиной служит цель. Таково объяснение Эпикура, который полностью отрицает отличие техники природы от механики и видит в слепом случае основание для объяснения не только соответствия порожденных продуктов нашим понятиям цели, следовательно, для объяснения техники, но и для определения причин этого порождения по законам движения, следовательно, их механики; таким образом, эта система ничего не объясняет в нашем телеологическом суждении, не объясняет даже видимость в нем, и мнимый идеализм в нем ни в коей степени не доказан.

С другой стороны, Спиноза хочет вообще освободить нас от исследования вопроса об основании возможности целей природы и лишить эту идею всякой реальности тем, что относит их не к продуктам, а к присущим первосущности акциденциям и приписывает этой сущности в качестве субстрата вещей природы не каузальность, а просто субсистенцию, и хотя (ввиду безусловной необходимости этого субстрата и всех вещей природы в качестве присущих ему акциденций) он признает единство основы природных форм, требуемое всякой целесообразностью, но вместе с тем лишает их случайности, без которой *единство* цели немыслимо, и вместе с этой случайностью устраняет и все *преднамеренное*, а также рассудок у первоосновы природных вещей.

Но спинозизм не дает того, что он хочет дать. Он хочет дать основание для объяснения целевых связей (которые он не отрицает) вещей природы, а говорит только о единстве субъекта, которому все они присущи. Но даже если допустить этот способ существования для всех существ мира, то названное онтологическое единство не становится благодаря этому сразу же *единством цели* и отнюдь не делает его понятным. Оно есть единство цели — совершенно особый вид единства, который совсем не следует из связи вещей (существ мира) в субъекте (первосущности), а предполагает отношение к *причине*, обладающей рассудком, и, даже если соединить все эти вещи в одном простом субъекте, никогда не представит отношения целей, поскольку их не мыслят, во-первых, как внутренние *действия* субстанции как *причины*, во-вторых, — ее же действия как причину *посредством ее рассудка*. Без этих формальных условий всякое единство — не более, чем необходимость природы, и если оно приписывается вещам, которые мы представляем существующими вне друг друга, — слепая необходимость. Если же то, что школа именует трансцендентальным совершенством вещей (по отношению к их собственной сущности), согласно которому вещи сами имеют все, что требуется для того, чтобы каждая из них была такой, а не другой вещью, называть целесообразностью природы, то это лишь детская игра словами вместо понятий. Ибо если бы надлежало мыслить все вещи как цели, следовательно, быть вещью и быть целью было бы одним и тем же, то, по существу, не было бы ничего, что заслуживало бы быть особо представленным как цель.

Отсюда ясно, что Спиноза, возвращая наши понятия от целесообразного в природе к сознанию нас самих во всеобъемлющей (но одновременно простой) сущности и пытаясь найти эту форму только в единстве этой сущности, намеревался утверждать не реализм, а лишь идеализм целесообразности природы, но не мог достигнуть и этого, так как одно только представление о единстве субстрата не может привести даже к идее непреднамеренной целесообразности.

2) Те, кто не просто утверждают *реализм* целей природы, но предполагают и объяснить его, думают, что могут усмотреть особый вид каузальности, хотя бы в

его возможности, именно в каузальности намеренно действующих причин; в противном случае они не могли бы решиться предпринять такое объяснение. Ибо для того, чтобы иметь право даже на самую смелую гипотезу, необходима по крайней мере *уверенность* в *возможности* того, что принято в качестве основания, и его понятию должна быть обеспечена объективная реальность.

Но возможность живой материи (понятие которой заключает в себе противоположность, так как безжизненность, inertia, составляет существенную характерную черту материи) нельзя даже мыслить; возможность одушевленной материи и всей природы как животного может быть в крайнем случае допущена (для гипотезы о целесообразности природы в целом), но лишь постольку, поскольку ее организация открывается нам в небольших масштабах в опыте, но ее возможность отнюдь нельзя принять априорно. Следовательно, если целесообразность природы в организмах выводят из жизни материи, а эту жизнь в свою очередь знают только в организмах, следовательно, без такого опыта не могут составить понятие о ее возможности, то объяснение неизбежно попадает в круг. Таким образом, гилозоизм не дает того, что он обещает.

И наконец, *теизм* также не может догматически обосновать возможность целей природы как ключ к телеологии, хотя его преимущество по сравнению со всеми остальными основаниями ее объяснения состоит в том, что посредством рассудка, приписываемого им первосущности, он наиболее убедительно отрывает от идеализма целесообразность природы и вводит для объяснения ее возникновения преднамеренную каузальность.

Ибо чтобы быть вправе определенным образом полагать основу единства целей за пределы природы, следовало бы прежде всего достаточно убедительно доказать для определяющей способности суждения невозможность единства целей в материи посредством одного только ее механизма. Но мы можем лишь установить, что в соответствии с устройством и границами наших познавательных способностей (ибо мы не постигаем даже первую внутреннюю основу этого механизма) нам никоим образом не следует искать в материи принцип определенных отношений цели и что нам не остается другого

способа судить о порождении ее продуктов как целей природы, кроме объяснения их действием высшего рассудка в качестве причины мира. Но это — основа только для рефлектирующей, не для определяющей способности суждения и не дает нам никакого права на объективное утверждение.

§ 74

ПРИЧИНА НЕВОЗМОЖНОСТИ ДОГМАТИЧЕСКИ РАССМАТРИВАТЬ ПОНЯТИЕ ТЕХНИКИ ПРИРОДЫ СОСТОИТ В НЕОБЪЯСНИМОСТИ ЦЕЛИ ПРИРОДЫ

Рассматривая понятие как содержащееся в другом понятии объекта, составляющем принцип разума, и определяя его соответственно этому понятию, мы применяем это понятие догматически (даже если оно эмпирически обусловлено). Но мы применяем его только критически, когда рассматриваем в его отношении к нашей познавательной способности, тем самым к субъективным условиям мыслить его, не пытаясь вынести какое-либо решение об его объекте. Следовательно, догматическое применение понятия то, которое закономерно для определяющей способности суждения, критическое — которое закономерно только для рефлектирующей способности суждения.

Понятие о вещи как цели природы — это понятие, подводящее природу под каузальность, мыслимую только разумом, чтобы сообразно этому принципу судить о том, что́ от объекта дано в опыте. Однако чтобы догматически применить это понятие для определяющей способности суждения, мы должны заранее быть уверены в объективной реальности этого понятия, ибо в противном случае мы не можем подвести под него какую бы то ни было вещь природы. Понятие о вещи как цели природы, правда, эмпирически обусловлено, то есть возможно лишь в определенных, данных в опыте условиях, но не может быть абстрагировано от опыта и возможно только в соответствии с принципом разума в суждении о предмете. Следовательно, это понятие не может быть понято и догматически обосновано по своей объективной реальности как такой принцип (то есть что возможен сообразный с ним объект), и мы не знаем, следует ли считать такое понятие только

результатом умствования, объективно пустым понятием (conceptus ratiocinans) или понятием разума, обосновывающим познание и подтвержденным разумом (conceptus ratiocinatus). Поэтому его нельзя применять догматически для определяющей способности суждения, то есть нельзя не только решить, требуют ли природные вещи, рассматриваемые как цели природы, для своего возникновения совершенно особого вида каузальности (каузальности, связанной с намерением), но нельзя даже ставить этот вопрос, так как понятие цели природы по своей объективной реальности вообще не может быть доказано разумом (то есть оно не конститутивное понятие для определяющей способности суждения, а регулятивное для рефлектирующей способности суждения).

Что это понятие не конститутивно, ясно из того, что оно как понятие *продукта природы* содержит естественную необходимость и вместе с тем случайность формы объекта (по отношению к законам природы) в одной и той же вещи как цели; следовательно, во избежание противоречия, для того чтобы судить об этом понятии по совершенно другому виду каузальности, а не по каузальности механизма природы, если хотят выявить его возможность, оно должно содержать основание для возможности вещи в природе и вместе с тем возможность самой природы и ее отношения к чему-то, что есть не эмпирически познаваемая (сверхчувственная) природа, тем самым к тому, что для нас совершенно непознаваемо. Следовательно, так как понятие вещи как цели природы запредельно для *определяющей способности суждения*, если объект рассматривается посредством разума (пусть это понятие и имманентно для рефлектирующей способности суждения в отношении предметов опыта), и, таким образом, ему не может быть придана объективная реальность для определяющих суждений, то из этого становится понятным, почему все системы, созданные для догматического рассмотрения понятия целей природы и природы как связанного конечными причинами целого, не могут ничего решить ни объективно утверждающе, ни объективно отрицающе; ибо, если вещи подводятся под понятие, которое только проблематично, синтетические его предикаты (например, здесь, преднамеренна или непреднамеренна цель природы, которую мы мыслим в возникновении вещей) должны давать такие же (проблематичные) суждения об объекте, будь то утвердительные или отрицательные, поскольку не известно, судят ли в данном

случае о чем-то или ни о чем. Понятие каузальности посредством целей (в искусстве) обладает объективной реальностью, понятие каузальности посредством механизма природы также. Но понятие каузальности природы по правилу целей, и еще в большей мере понятие существа, которое вообще не может быть нам дано в опыте, а именно существа как первоосновы природы, может быть, правда, мыслимо без противоречия, но для догматических определений оно неприменимо; ибо, поскольку оно не может быть выведено из опыта и не требуется для возможности опыта, его объективная реальность ничем не может быть гарантирована. Но если даже допустить, что это возможно, как я могу относить вещи, которые со всей определенностью названы произведениями божественного искусства, к продуктам природы, неспособность которой создавать их по своим законам и вызвала необходимость ссылаться на отличную от нее причину?

§ 75

ПОНЯТИЕ ОБЪЕКТИВНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ ЕСТЬ КРИТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РАЗУМА ДЛЯ РЕФЛЕКТИРУЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Одно дело, если я говорю: возникновение определенных вещей природы или даже всей природы в целом возможно только посредством причины, которая определяется к действиям в соответствии с намерениями; и совсем другое: *по особому свойству моих познавательных способностей* я могу судить о возможности этих вещей и их возникновении только в том случае, если мыслю для этой возможности причину, действующую в соответствии с намерениями, другими словами — существо, продуктивность которого действует по принципу, аналогичному каузальности рассудка. В первом случае я хочу обнаружить что-то в объекте и обязан установить объективную реальность принятого понятия: во втором разум определяет только применение моих познавательных способностей в соответствии с их особенностью и существенными условиями их размера и границ. Следовательно, первый принцип его *объективное* основоположение для определяющей, второй — *субъективное* основоположение только для рефлектирующей способности суждения, тем самым ее максима, которую возлагает на нее разум.

Нам совершенно необходимо приписывать природе понятие намерения, если мы хотим исследовать ее путем длительного наблюдения хотя бы в ее органических продуктах; и, следовательно, это понятие уже для опытного применения нашего разума есть совершенно необходимая максима. Очевидно, что, найдя и признав надежной такую путеводную нить в изучении природы, мы не можем не попытаться применить данную максиму способности суждений к природе в целом, ибо с ее помощью мы, быть может, обнаружили бы еще ряд законов природы, которые вследствие ограниченности нашей возможности проникнуть в ее внутренний механизм в противном случае остались бы скрытыми от нас. Однако хотя для такого применения названная максима и полезна, но она не необходима, ибо в качестве органической (в приведенном выше самом узком значении слова) природа в целом нам не дана. Напротив, для понимания ее продуктов, о которых надлежит судить только как о преднамеренно созданных именно такими, а не иными, эта максима рефлектирующей способности суждения существенно необходима, чтобы обрести хотя бы эмпирическое познание их внутренней структуры, ибо даже мысль о них как органических вещах невозможна, если не связывать с ней мысль об их преднамеренном порождении.

Между тем понятие вещи, существование или форма которой нам представляется возможной при наличии цели, неразрывно связано с понятием ее случайности (по законам природы). Поэтому-то вещи природы, представляющиеся нам возможными только как цели, служат самым убедительным доказательством случайности мира в его целостности и единственным серьезным — как для обыденного рассудка, так и для философа — основанием, доказывающим зависимость и происхождение мира от существующего вне его (ввиду названной целесообразной формы) разумного существа; таким образом, телеология находит завершающее объяснение своих исследований только в теологии.

Что же в конце концов доказывает даже самая полная телеология? Доказывает ли она, что такое разумное существо существует? Нет; она доказывает только, что в соответствии со свойствами наших познавательных способностей, следовательно, при сочетании опыта с высшими принципами разума мы можем прийти к понятию о возможности такого мира, только мысля его *преднамеренно действующую* высшую причину. Следовательно, объективно мы не можем утверждать:

существует разумная первосущность; мы можем лишь субъективно использовать это положение для применения нашей способности суждения в ее рефлексии о целях природы, которые можно мыслить лишь согласно принципу преднамеренной каузальности некой высшей причины.

Если бы мы захотели доказать вышеприведенное положение догматически из телеологических оснований, то мы столкнулись бы с трудностями, из которых нелегко было бы выпутаться. Ибо тогда в основе этих умозаключений должно было бы лежать положение: организмы в мире возможны только посредством преднамеренно действующей причины. Но так как мы можем прослеживать эти вещи лишь в их причинной связи и познавать эту связь в ее закономерности только исходя из идеи цели, мы были бы вправе предполагать это и для каждого мыслящего и познающего существа как необходимое условие, связанное с объектом, а не только с нашим субъектом; это мы неизбежно должны были бы стремиться утверждать. Однако такое утверждение ни к чему не приведет. Ибо поскольку мы, собственно говоря, не *наблюдаем* цели в природе как преднамеренные, а лишь *примысливаем* это понятие в рефлексии о ее продуктах в качестве руководящей нити для способности суждения, то эти цели не даны нам объектом. Мы не можем даже априорно оправдать такое понятие как приемлемое по его объективной реальности. Следовательно, остается только положение, основанное исключительно на субъективных условиях, а именно на рефлектирующей способности суждения сообразно нашим познавательным способностям, — положение, которое, если выразить его в объективно догматической значимости, гласило бы: есть Бог; нам же, людям, дозволена лишь ограниченная формула: мы можем мыслить и понимать целесообразность, которая должна быть положена в основу самого нашего познания внутренней возможности многих вещей природы, только представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (Бога).

Если это положение, основанное на непреложно необходимой максиме нашей способности суждения, полностью удовлетворяет как спекулятивное, так и практическое применение нашего разума в каждом *человеческом* намерении, то хотел бы я знать, что́ мы теряем от того, что не можем доказать его значимость и для высших существ, а именно доказать, исходя из чисто объективных оснований (которые, к сожалению, превосходят нашу способность). Ведь не вызывает сомнения, что мы не способны даже достаточно познать, а тем

более объяснить организмы и их внутреннюю возможность по чисто механическим принципам природы; и это настолько не вызывает сомнения, что можно смело сказать: нелепо даже притязать на это или надеяться, что когда-либо объявится новый Ньютон, который окажется способным объяснить хотя бы возникновение травинки по законам природы, не приведенным в силу каким-либо намерением; людям следует просто отказать в такой способности. Но и утверждать, что в природе, если мы могли бы проникнуть до принципа спецификации ее всеобщих известных нам законов, не *может* находиться скрытым достаточное основание для возможности организмов, порождение которых не обосновано намерением (следовательно, только в механизме природы), было бы с нашей стороны дерзким суждением; откуда нам знать это? Здесь, где речь идет о суждениях чистого разума, вероятности полностью отпадают. Следовательно, о положении: лежит ли в основе того, что мы с полным правом называем целями природы, в качестве причины существования мира действующее по определенным намерениям существо (тем самым как творец), — мы вообще не можем судить объективно, ни утвердительно, ни отрицательно; несомненно только одно: для того, чтобы вообще судить, по крайней мере о том, что дозволяет нам понять наша собственная природа (в соответствии с условиями и границами нашего разума), мы можем положить в основу возможности этих целей природы не что иное, как разумное существо; и только это соответствует максиме нашей рефлектирующей способности суждения, следовательно, субъективной, неразрывно связанной с человеческим родом основе.

§ 76

ПРИМЕЧАНИЕ

Это соображение, которое заслуживает обстоятельного рассмотрения в трансцендентальной философии, используется здесь лишь эпизодически для пояснения (а не для доказательства изложенного).

Разум есть способность выдвигать принципы и в своем крайнем требовании доходит до безусловного; напротив, рассудок служит ему всегда только при определенном условии, которое должно быть дано. Однако без понятий

рассудка, которым должна быть придана объективная реальность, разум не может судить объективно (синтетически) и в качестве теоретического разума содержит сам по себе не конститутивные, а лишь регулятивные принципы. Очень скоро становится очевидным, что там, куда рассудок не может следовать за разумом, разум становится запредельным и проявляется в ранее обоснованных идеях (в качестве регулятивных принципов), но не в объективно значимых понятиях; рассудок же, который не может поспеть за ним, но все-таки нужен для значимости объектов, ограничивает значимость этих идей разума субъектом, но для всех субъектов данного рода вообще, то есть условием, что в соответствии с нашей (человеческой) познавательной способностью или даже вообще согласно понятию, которое *мы* можем *составить* о способности конечного разумного существа, можно и должно мыслить только таким образом, не утверждая, однако, при этом, что основание такого суждения заключено в объекте. Мы приведем примеры, которые, правда, слишком важны и вместе с тем трудны, чтобы сразу же предлагать их читателю как доказанные положения; однако они дадут ему материал для размышления и могут послужить пояснением тому, что нас здесь в первую очередь занимает.

Человеческому рассудку совершенно необходимо различать возможность вещей и их действительность. Основание для этого лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей. Ибо не будь для применения этих способностей необходимы две совершенно гетерогенные вещи — рассудок для понятий и чувственное созерцание для объектов, им соответствующих, то не было бы подлинного различия (между возможным и действительным). Если бы наш рассудок был созерцающим, то его предметом было бы только действительное. Отпали бы понятия (которые отражают только возможность предмета) и чувственное созерцание (которое дает нам нечто, не приводя нас к его познанию как предмета). Наше различение только возможного и действительного основывается на том, что первое означает только полагание представления о вещи по отношению к нашему понятию и нашей способности мыслить вообще, второе — полагание вещи самой по себе (вне этого понятия). Следовательно, различение возможных и действительных вещей значимо субъективно только для человеческого рассудка, ибо мы

всегда можем иметь в мыслях то, чего на самом деле нет, или представлять себе нечто как данное, хотя и не имеем о нем понятия. Поэтому положения, что вещи могут быть возможны, не будучи действительными, и что, следовательно, из наличия возможности нельзя заключать о действительности, совершенно правильны для человеческого разума, хотя и не доказывают, что это различение заключается в самих вещах. Ибо то, что отсюда еще нельзя сделать подобного вывода и что, хотя эти положения относятся также к объектам, — поскольку наша познавательная способность, будучи чувственно обусловленной, занимается и объектами чувств, — но не относятся к вещам вообще, явствует из непреложного требования разума принять нечто (первооснову) как безусловно необходимо существующее, в котором возможность и действительность совершенно не отличаются друг от друга и для идеи которого наш рассудок просто не располагает понятием, то есть не может найти способ представить себе такую вещь и способ ее существования. Ибо если он ее *мыслит* (как бы он ее ни мыслил), она представляется ему только как возможная. Если же он сознает ее как данную в созерцании, то она действительна без того, чтобы здесь что-либо мыслилось о ее возможности. Поэтому хотя понятие абсолютно необходимой сущности есть идея разума, обойтись без которой невозможно, но для человеческого рассудка это недостижимое проблематическое понятие. И все-таки оно значимо для применения наших познавательных способностей в соответствии с их особыми свойствами, но не для объекта и, следовательно, не для каждого познающего существа, поскольку я не могу предполагать у каждого познающего существа наличие мышления и созерцания как двух различных условий действия его познавательных способностей, тем самым как условий возможности и действительности. Для рассудка, не ведающего такого различия, это означало бы: все объекты, которые я познаю, *суть* (существуют); возможность же некоторых вещей, которые не существуют, то есть их случайность, если они существуют, а следовательно, и отличаемая от этого необходимость, вообще не могла бы соответствовать представлению о таком существе. Нашему рассудку так трудно уподобиться со своими понятиями разуму только потому, что для него как человеческого рассудка запредельно (то есть невозможно вследствие субъ-

ективных условий его познания) то, что разум делает принципом как относящееся к объекту. При этом всегда действует максима, что все объекты, познание которых превосходит способность рассудка, мы мыслим по субъективным, необходимо присущим нашей (то есть человеческой) природе условиям применения этой способности; и если вынесенные таким способом суждения не могут быть (что неизбежно для запредельных понятий) конститутивными принципами, определяющими объект таким, как он есть, то они все же остаются регулятивными, имманентными, достоверными в своем действии и соответствующими человеческому намерению принципами.

Так же как в теоретическом рассмотрении природы разум должен принять идею безусловной необходимости ее первоосновы, он в практическом рассмотрении предполагает свою собственную (в отношении природы) безусловную каузальность, то есть свободу, сознавая свое моральное веление. Однако поскольку здесь объективная необходимость действия как долга противополагается необходимости, которую действие имело бы в качестве события, если бы его основание находилось в природе, а не в свободе (то есть в каузальности разума), и морально безусловно необходимое действие физически рассматривается как совершенно случайное (то есть как то, что необходимо *должно* было случиться, но часто не случается), становится ясным, что только от субъективных свойств нашей практической способности зависит, что моральные законы следует представлять как веления (а связанные с ними действия как долг) и что разум выражает эту необходимость не посредством *бытия* (через происходящее), а посредством долженствования бытия; этого не было бы, если бы разум рассматривался вне чувственности (как субъективного условия его применения к предметам природы) сообразно его каузальности, тем самым как причина в умопостигаемом, полностью совпадающем с моральными законами мире, где между долженствованием и действием, между практическим законом о том, что посредством нас возможно, и теоретическим законом о том, что посредством нас действительно, не было бы различия. Но хотя умопостигаемый мир, в котором все было бы действительным только потому, что оно (как нечто доброе) возможно, и даже свобода как его формальное условие — для нас запредельное понятие, непригодное

для того, чтобы определить в конститутивном принципе объект и его объективную реальность, тем не менее свобода в соответствии с нашей (отчасти чувственной) природой и способностью служит для нас и всех разумных существ, находящихся в связи с чувственным миром, в той мере, в какой мы можем представить себе их сообразно свойствам нашего разума, всеобщим *регулятивным принципом*, который не определяет объективно характер свободы как формы каузальности, а с не меньшей значимостью, как если бы это происходило, превращает правило действий согласно этой идее в веление для каждого.

Можно также сказать по поводу данного случая следующее: мы не находили бы различия между механизмом природы и ее техникой, то есть ее целевой связью, если бы наш рассудок по своему характеру не вынужден был бы переходить от общего к особенному, а способность суждения не могла бы познавать в особенном целесообразность, тем самым выносить определяющие суждения, не имея общего закона, под который она могла бы подвести особенное. Поскольку же особенное в качестве такового содержит в отношении всеобщего нечто случайное, а разум, устанавливая связь частных законов природы, тем не менее требует единства, следовательно, закономерности (закономерность случайного называется целесообразностью), и поскольку выведение частных законов из общих в отношении того, что в этих частных законах содержится случайного, априорно посредством определения понятия объекта невозможно, то понятие целесообразности природы в ее продуктах будет для человеческой способности суждения в отношении природы необходимым, но не касающимся определения самих объектов понятием, следовательно, субъективным принципом разума для способности суждения, который в качестве регулятивного (не конститутивного) принципа имеет для нашей *человеческой способности суждения* такую же значимость, какую бы он имел в качестве объективного принципа.

§ 77

ОБ ОСОБЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАССУДКА, БЛАГОДАРЯ КОТОРОЙ ДЛЯ НАС СТАНОВИТСЯ ВОЗМОЖНЫМ ПОНЯТИЕ О ЦЕЛИ ПРИРОДЫ

В примечании мы указали на особенности нашей (даже высшей) познавательной способности, которые мы склонны переносить на сами вещи в качестве объективных предикатов; но эти особенности касаются идей, соответственно которым ни один предмет не может быть дан в опыте и которые могут служить лишь регулятивными принципами в следовании опыту. Правда, с понятием цели природы дело обстоит таким же образом, поскольку речь идет о причине возможности такого предиката, которая может заключаться только в идее; но сообразное ей следствие (самый продукт) все-таки дано в природе, и понятие ее каузальности как существа, действующего по целям, как будто делает идею цели природы ее конститутивным принципом и в этом ее отличие от всех остальных идей.

Это отличие состоит в том, что названная идея есть принцип разума не для рассудка, а для способности суждения, тем самым только для применения рассудка вообще к возможным предметам опыта, причем в тех случаях, когда суждение может быть не определяющим, а только рефлектирующим, следовательно, когда предмет, правда, дан в опыте, однако *определенно судить* о нем сообразно идее (не говоря уже о полном соответствии) невозможно, можно только рефлектировать о нем.

Следовательно, это относится к особенности *нашего* (человеческого) рассудка применительно к способности суждения в ее рефлексии о вещах природы. Если же дело обстоит таким образом, то здесь в основе должна лежать идея другого возможного рассудка, не человеческого (так же как в критике чистого разума мы должны были мыслить другое возможное созерцание, если считать наше созерцание лишь особым его видом, а именно таким, для которого предметы обладают значимостью только как явления), чтобы можно было сказать: некоторые продукты природы *должны* вследствие особого свойства нашего рассудка *рассматриваться нами* в своей возможности как порожденные преднамеренно и в качестве целей; при этом не следует требовать, чтобы действительно существовала

особая причина, имеющая своим определяющим основанием представление о цели, следовательно, не подвергать сомнению, что другой (более высокий), чем человеческий, рассудок может и в механизме природы, то есть в каузальной связи, для которой рассудок не считается единственной причиной, найти основание для возможности таких продуктов природы.

Следовательно, все дело здесь в отношении *нашего* рассудка к способности суждения, в том, что мы обнаруживаем известную случайность в свойствах нашего рассудка, в которой мы видим его особенность, отличающую его от других возможных рассудков.

Эта случайность совершенно естественно находится в особенном, которое способность суждения должна подвести под *общее* рассудочных понятий, ибо через общее *нашего* (человеческого) рассудка особенное не определяется, и, хотя различные вещи могут обладать одним общим признаком, многообразие форм, в которых они предстают нашему восприятию, случайно. Наш рассудок есть способность создавать понятия, то есть рассудок дискурсивный; для него должно быть случайным, какого рода и до какой степени различным окажется особенное, которое может быть дано ему в природе и подведено под его понятия. Однако поскольку для познания необходимо и созерцание, и способность полной *спонтанности созерцания* была бы отличающейся от чувственности и совершенно независимой от нее познавательной способностью, следовательно, рассудком в самом общем значении, то можно мыслить и *интуитивный* рассудок (негативно, просто как не дискурсивный), который следует не от общего к особенному и, таким образом, к единичному (посредством понятий) и для которого нет этой случайности совпадения природы в ее продуктах по *особенным* законам с рассудком, что столь затрудняет нашему рассудку приведение многообразия природы к единству познания; наш рассудок может совершить это лишь посредством соответствия природных признаков нашей способности создавать понятия, что весьма случайно и в чем созерцательный рассудок не нуждается.

Следовательно, особенность нашего рассудка для способности суждения состоит в том, что в познании посредством него особенное не определяется через общее и, следовательно, не может быть выведено из него; тем не

менее в многообразии природы это особенное должно согласоваться с общим (посредством понятий и законов), чтобы оно могло быть подведено под общее, — согласованность эта при таких обстоятельствах должна быть всегда случайной и лишенной определенного принципа для способности суждения.

Для того, чтобы иметь по крайней мере возможность мыслить такую согласованность вещей природы со способностью суждения, эта согласованность рассматривается нами как случайная, следовательно, как возможная только посредством направленной на это цели, мы должны мыслить и другой рассудок, для которого мы можем представить себе, причем до всякой приписываемой ему цели, эту согласованность законов природы с нашей способностью суждения, которая для нашего рассудка мыслима только посредством осуществляющей эту связь цели, как *необходимую.*

Дело в том, что наш рассудок обладает таким свойством, что в своем познании, например, причины какого-либо продукта, он должен идти от *аналитически общего* (от понятий) к особенному (к данному эмпирическому созерцанию); при этом он ничего не определяет в многообразии особенного, а должен ждать этого определения для способности суждения от подведения эмпирического созерцания (если предмет — продукт природы) под понятие. Однако мы ведь можем мыслить и такой рассудок, который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а интуитивен, следует от *синтетически общего* (от созерцания целого как такового) к особенному, то есть от целого к частям; следовательно, такой рассудок и его представление о целом, в котором, для того чтобы сделать определенную форму целого возможной, не должна содержаться *случайность* связи частей, что необходимо нашему рассудку, вынужденному следовать от частей в качестве оснований, мыслимых как общие, к различным подлежащим подведению под них возможным формам как следствиям. По свойствам нашего рассудка реальное целое природы следует рассматривать только как действие сходящихся движущих сил частей. Следовательно, если мы хотим представить себе возможность целого не как зависящую от частей, что свойственно нашему дискурсивному рассудку, а в соответствии с интуитивным (прообразным) рассудком, хотим представить возможность частей (по их

свойствам и связи) как зависящую от целого, то сообразно той же особенности нашего рассудка это не может произойти так, чтобы в целом содержалось основание возможности связи частей (ибо в дискурсивном познании это было бы противоречием), а только так, чтобы в *представлении* о целом содержалось основание возможности его формы и относящейся к этому связи частей. Но так как целое было бы тогда действием *(продуктом), представление* о котором рассматривается как *причина* его возможности, а продукт причины, определяющее основание которой есть лишь представление о ее действии, называется целью, то из этого следует, что лишь вследствие особого свойства нашего рассудка мы представляем себе возможность продуктов природы не в соответствии с каузальностью естественных законов материи, а по каузальности другого рода — только по каузальности целей и конечных причин — и что этот принцип относится не к возможности самих подобных вещей (даже рассматриваемых как феномены) по этому способу возникновения, а только к суждению о них, доступному нашему рассудку. Это объясняет нам также, почему мы в естествознании отнюдь не удовлетворены объяснением продуктов природы посредством целевой каузальности, ибо в таком объяснении мы требуем, чтобы порождение природы рассматривалось лишь в соответствии с нашей способностью судить о нем, то есть в соответствии с рефлектирующей способностью суждения, а не в соответствии с самими вещами для определяющей способности суждения. Нет никакой необходимости доказывать, что такой intellectus archetypus[48] возможен; достаточно показать, противопоставляя ему наш дискурсивный, нуждающийся в образах рассудок (intellectus ectypus[49]) и случайность такого его свойства, что мы приходим к этой идее (к идее intellectus archetypus) и что она не содержит в себе противоречия.

Если мы рассматриваем целостность материи по ее форме как продукт частей и их сил и способности самостоятельно соединяться (примысливая другие материи, которые сближают их друг с другом), мы представляем себе механическое возникновение этого целого. Но подобным образом не достигается понятие о целом как цели, чья внутренняя возможность непреложно предполагает идею целого, от которой зависят даже свойства и действия частей — ведь именно так мы должны представлять себе

органическое тело. Однако из этого не следует, как мы только что показали, что механическое возникновение подобного тела невозможно; это означало бы, что представить подобное единство в соединении многообразного невозможно (то есть противоречиво) *для любого рассудка,* если идея этого единства не есть одновременно и его порождающая причина, то есть без преднамеренного порождения. Из этого в самом деле следовало бы, что такое механическое возникновение невозможно, если бы мы были вправе рассматривать материальные вещи как вещи сами по себе. Ибо тогда единство, составляющее основу возможности образований природы, было бы просто единством пространства, которое не есть реальная основа порождений, а только их формальное условие; правда, некоторое его сходство с реальным основанием, которое мы ищем, состоит в том, что в нем часть не может быть определена вне отношения к целому (представление о нем, следовательно, лежит в основе возможности частей). Поскольку, однако, возможно, во всяком случае, рассматривать материальный мир просто как явление, мыслить нечто в качестве субстрата как вещь саму по себе (которая не есть явление) и приписывать этому субстрату соответствующее интеллектуальное созерцание (хотя и не такое, как наше), то следовало бы признать наличие, правда, непознаваемого для нас, сверхчувственного реального основания природы, к которой мы и сами принадлежим; тогда мы судили бы в ней о том, что необходимо как предмет чувств, по механическим законам, а согласованность и единство частных законов и соответствующих им форм, которые мы при действии механических законов должны считать случайностью, рассматривали бы в ней как предметы разума (и природы в целом как системы) по телеологическим законам и таким образом судили бы о природе по двоякого рода принципам, без того, чтобы механическое объяснение исключало телеологическое, будто они противоречат друг другу.

Из этого становится понятным и то, что можно, правда, с легкостью предположить, но трудно утверждать с достоверностью и доказать, а именно, что принцип механического выведения целесообразных продуктов природы может существовать наряду с телеологическим, но отнюдь не делает его лишним; другими словами, к вещи, которую мы рассматриваем как цель природы (к организму), мож-

но, конечно, попытаться применить все известные и еще долженствующие быть открытыми законы механического порождения и надеяться на благоприятные результаты, но для объяснения возможности такого продукта нельзя обойтись без ссылки на совершенно отличное от этого основания порождение, то есть на целевую каузальность, и ни один человеческий разум (а также ни один конечный разум, сходный с нашим по своему качеству, насколько бы он ни превосходил его по своей степени) не может надеяться понять возникновение даже самой ничтожной травинки, исходя только из механических причин. Ибо если телеологическая связь причин и действий совершенно необходима способности суждения для возможности такого предмета, даже для того, чтобы изучать ее, руководствуясь только опытом, если для внешних предметов как явлений вообще не может быть найдено достаточное основание, относящееся к целям, и даже то, которое также находится в природе, надлежит искать только в ее сверхчувственном субстрате, — а всякое проникновение в него для нас исключено, — то почерпнуть из самой природы объяснительные основания целевых связей совершенно невозможно, и по свойствам человеческой познавательной способности необходимо искать высшее основание для этого в некоем первоначальном рассудке как причине мира.

§ 78

О СОЕДИНЕНИИ ПРИНЦИПА ВСЕОБЩЕГО МЕХАНИЗМА МАТЕРИИ С ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИМ ПРИНЦИПОМ В ТЕХНИКЕ ПРИРОДЫ

Для разума бесконечно важно не упускать из виду механизм природы в ее порождениях и не пренебрегать им в объяснении таковых, ибо без него невозможно понять природу вещей. Даже если допустить, что высший зодчий непосредственно создал формы природы такими, как они искони существуют, или предопределил те, которые в процессе своего развития постоянно составляются по одному и тому же образцу, то это ни в коей мере не поможет нашему познанию природы, ибо нам совершенно не известен образ действий того существа, не известны его идеи, которые должны заключать принципы возмож-

ности предметов природы, и мы не можем, обращаясь к нему, объяснить природу как бы сверху вниз (априорно). Если же мы исходим из форм предметов опыта, следовательно, движемся как бы снизу вверх (апостериорно) и, предполагая найти в них целесообразность, ссылаемся, чтобы объяснить эту целесообразность, на причину, действующую по целям, то наше объяснение будет чисто тавтологическим, разум будет обманут словами, не говоря уже о том, что, пользуясь объяснением такого рода, мы теряемся в беспредельном, куда познание природы не может следовать за нами, склоняем разум к фантазиям и мечтательности, предотвращение которой есть его главное назначение. С другой стороны, столь же необходимая максима разума состоит в том, чтобы не упускать из виду принцип целей в продуктах природы, поскольку, если он и не делает нам понятнее их возникновение, все же служит эвристическим принципом исследования частных законов природы, даже если допустить, что он не будет использован для объяснения самой природы, — несмотря на то, что эти законы явно обнаруживают преднамеренное единство цели, их все еще называют только целями природы, то есть пытаются найти основание их возможности, не выходя за пределы природы. Но так как в конце концов придется обратиться к вопросу об этой возможности, то необходимо мыслить для нее особый вид каузальности, который не обнаруживается в природе, так же как механика естественных причин имеет свою каузальность, поскольку к восприятию многих других форм помимо тех, которые материя имеет соответственно этой механике, должна быть добавлена еще спонтанность причины (она, следовательно, не может быть материей); без нее этим формам не может быть придано основание. Прежде чем сделать этот шаг, разум должен проявить осмотрительность и не пытаться всегда объяснять телеологически технику природы, то есть ее продуктивную способность, которая обнаруживает целесообразность вещи только для нашего схватывания (как в соответствующих правилам телах), а всегда сначала рассматривать ее как возможную только механически; однако полностью исключать из-за этого телеологический принцип и пытаться применять механизм там, где целесообразность для исследования разумом возможности форм природы посредством их причин совершенно бесспорно проявляет себя

как отношение к другому виду каузальности, приведет к тому, что разум станет столь же фантастичным и блуждающим среди химерических представлений о способности природы, которые невозможно даже помыслить, сколь мечтательным его делало чисто телеологическое объяснение, не уделяющее никакого внимания механизму природы.

В одной и той же вещи природы нельзя сочетать оба принципа как основоположения объяснения (дедукции), выводя один из другого, то есть объединять в качестве догматических и конститутивных принципов понимания природы для определяющей способности суждения. Если я, например, признаю, что личинку надлежит рассматривать просто как продукт механизма материи (нового образования, которое она сама для себя создает, когда ее элементы становятся свободны в гниении), то я уже не могу вывести тот же продукт из той же материи в соответствии с каузальностью, действующей по целям. И наоборот, если я признаю, что этот продукт есть цель природы, я не могу рассчитывать на механический способ его возникновения и признавать этот способ конститутивным принципом для суждения о нем по его возможности, объединив таким образом оба принципа. Ибо один способ объяснения исключает другой, даже если допустить, что объективно оба основания возможности такого продукта покоятся на одном основании, что мы не приняли во внимание. Принцип, который должен сделать возможным совместимость обоих принципов в суждении о природе, должен быть положен в то, что находится вне обоих (следовательно, и вне возможного эмпирического представления о природе), но содержит при этом его основание, то есть в сверхчувственное, и каждый из этих двух способов объяснения должен быть соотнесен с ним. Однако поскольку о сверхчувственном мы можем иметь лишь неопределенное понятие как об основании, которое делает возможным суждение о природе по эмпирическим законам и не может ближе определить его каким-либо предикатом, то из этого следует, что соединение обоих принципов может покоиться не на *объяснении* (Explication) возможности продукта по данным законам для *определяющей* способности суждения, а только на основании ее *изложения* (Exposition) для *рефлектирующей* способности суждения. Ибо объяснить означает вывести из принципа, который, следовательно, надо отчетливо знать и суметь указать. Правда, принцип механизма природы и принцип ее каузальности по целям должны совпадать в одном и том же продукте в едином

высшем принципе и совместно проистекать из него, ибо в противном случае они не могли бы совмещаться при рассмотрении природы. Однако если этот объективно общий и, следовательно, оправдывающий также общность зависящих от него максим исследования природы принцип таков, что хотя он и указывается, но никогда не может определенно познаваться и быть отчетливо назван для применения в определенных случаях, то из подобного принципа невозможно дать объяснение, то есть отчетливое и определенное выведение возможности продукта природы по этим двум гетерогенным принципам. Общий же принцип механического выведения, с одной стороны, и телеологического — с другой, есть *сверхчувственное,* которое мы должны положить в основу природы как явления. Однако в теоретическом аспекте мы ни в коей мере не можем составить об этом принципе какое-либо утвердительно определенное понятие. Каким же, следовательно, образом природа (по своим особенным законам) составляет для нас в соответствии с ним как принципом систему, которая может быть признана возможной как по принципу возникновения из физических причин, так и по принципу конечных причин, объяснить совершенно невозможно; это возможно только в том случае, если встречаются предметы природы, которые мы не можем мыслить по принципу механизма (всегда притязающего на предмет природы), не опираясь при этом на телеологические основоположения; можно предположить, что мы вправе спокойно исследовать законы природы в соответствии с обоими принципами (поскольку возможность ее продукта познаваема для нашего рассудка, исходя из того или другого принципа), не наталкиваясь на кажущееся противоречие, возникающее между принципами суждения о данном предмете, так как обеспечена возможность того, что оба они и объективно могут быть соединены в одном принципе (поскольку они касаются явлений, предполагающих сверхчувственное основание).

Следовательно, хотя как механизм, так и телеологический (преднамеренный) техницизм природы в отношении одного и того же продукта и его возможности подчиняются общему высшему принципу природы сообразно частным законам, тем не менее мы вследствие ограниченности нашего рассудка не можем, поскольку этот принцип *трансцендентен,* соединить оба принципа в *объяснении* одного и того же порождения природы, даже в том случае, если внутренняя возможность этого продукта *понятна* только посредством це-

левой каузальности (как в органических материях такого рода). Следовательно, сохраняется приведенное выше основание телеологии, что по свойствам человеческого рассудка для возможности органических существ в природе должна быть принята только преднамеренно действующая причина и ничто другое и что механизм природы недостаточен для объяснения этих ее продуктов; однако тем самым это основоположение не следует считать решающим в вопросе о возможности подобных вещей.

Так как это основоположение есть лишь максима рефлектирующей, а не определяющей способности суждения, поэтому значима только для нас, а не объективно для самой возможности вещей такого рода (где оба способа порождения могли быть объединены в одном и том же основании), так как, далее, без присоединения к телеологически мыслимому способу возникновения понятия об одновременно встречающемся здесь механизме природы такого рода возникновение вообще не может считаться продуктом природы, то вышеприведенная максима предполагает одновременно необходимость соединения обоих принципов в суждении о вещах как целях природы, но не для того, чтобы полностью или частично заменить один другим. Ведь нельзя поставить на место того, что (нами по крайней мере) мыслится возможным только как намерение, механизм, или на место того, что признается нами необходимым согласно этому механизму, случайность, которая нуждается в качестве определяющего основания в цели; следует только одно (механизм) подчинить другому (преднамеренному техницизму), что в соответствии с трансцендентальным принципом целесообразности природы вполне возможно.

Ибо там, где цели мыслятся как основания возможности известных вещей, следует принять и средства, закон действия которых *сам по себе* не нуждается ни в чем, предполагающем цель, то есть может быть механическим и все же — подчиненной причиной преднамеренных действий. Поэтому даже в органических продуктах природы, а тем более когда, побуждаемые их бесконечным количеством, мы признаем преднамеренность в соединении причин природы по частным законам (по крайней мере, исходя из дозволительной гипотезы) в качестве *всеобщего принципа* рефлектирующей способности суждения для природы в целом (мира), — во всех этих случаях можно

мыслить в порождениях природы замечательную, даже всеобщую связь механических законов с телеологическими, не смешивая принципы суждения о них и не ставя один на место другого, поскольку при телеологическом суждении материя, даже если форма, которую она принимает, признается возможной только как принятая согласно намерению, тем не менее может по своей природе в соответствии с механическими законами быть подчинена той представляемой цели и как средство; и так как основание этой совместимости заключено в том, что не есть ни то, ни другое (ни механизм, ни целевая связь), а сверхчувственный субстрат природы, о котором мы ничего не знаем, не следует в нашем (человеческом) рассудке соединять оба способа представления о возможности подобных объектов; мы можем судить о них только как об основанных на высшем рассудке посредством связи конечных причин, что не наносит никакого ущерба и телеологическому объяснению.

Поскольку совершенно неопределенно, а для нашего разума и навек неопределимо, какова роль механизма природы в качестве средства для каждого конечного намерения в ней, и на основании названного выше умопостигаемого принципа возможности природы вообще можно даже допустить, что она возможна по обоим в общем согласующимся законам (физическим законам и законам конечных причин), хотя нам недоступно понимание того, как это происходит, и мы не ведаем также, до какого предела доходит возможный для нас механический способ объяснения; достоверно только одно: до какого бы предела мы в нем ни дошли, этот способ останется недостаточным для вещей, которые мы признаем целями природы, и, следовательно, по свойству нашего рассудка мы всегда должны подчинять такого рода основания телеологическому принципу.

На этом основывается право, а ввиду важности, которое изучение природы по принципу механизма имеет для теоретического применения нашего разума, и обязанность: объяснять механически все продукты и события природы, даже наиболее целесообразные, насколько это соответствует нашей возможности (границы которой внутри этого способа исследования мы указать не можем); но при этом никогда не следует упускать из виду, что те продукты природы, которые мы можем сделать объектом исследования, только подчинив их по-

нятию о цели, основа которого заключена в разуме, мы в конце концов должны, невзирая на механические причины, подчинять соответственно существенному свойству нашего разума целевой каузальности.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 79

СЛЕДУЕТ ЛИ ТРАКТОВАТЬ ТЕЛЕОЛОГИЮ КАК ПРИНАДЛЕЖАЩУЮ К УЧЕНИЮ О ПРИРОДЕ

В энциклопедии всех наук каждая наука должна иметь свое определенное место. Если это философская наука, то место ее должно находиться в теоретической или практической части философии, причем если ее место в первой части, то место ее либо в учении о природе, поскольку она взвешивает, что может быть предметом опыта (следовательно, в учении о телах, в учении о душе и общей космологии), или в учении о Боге (о первооснове мира как совокупности всех предметов опыта).

Возникает вопрос: какое же место принадлежит телеологии? Относится ли она к так называемому собственно естествознанию или к теологии? Возможно только либо то, либо другое; ибо к переходной стадии от одного к другому ни одна наука принадлежать не может, это означало бы только членение и организацию системы, а не место в ней.

Что телеология не относится к теологии в качестве ее части, хотя и может найти в ней важное применение, ясно само по себе. Ибо предметом ее служат порождения природы и их причина, и хотя она и указывает на эту причину как на лежащее вне природы и над ней основание (божественного созидателя), но делает это она не для определяющей, а только для рефлектирующей способности суждения в рассмотрении природы (только для того, чтобы подчинить суждение о вещах в мире подобной соответствующей человеческому рассудку идее в качестве регулятивного принципа).

Однако в такой же степени телеология не принадлежит как будто и естествознанию, которому для того, чтобы ука-

зать на объективные основания действий природы, нужны не просто рефлектирующие, а определяющие принципы. В самом деле, теория природы или механическое объяснение ее феноменов действующими причинами ничего не выигрывает от того, что их рассматривают в аспекте отношения целей друг к другу. Установление целей природы по ее продуктам, в той мере, в какой они составляют систему по телеологическим понятиям, относится, собственно говоря, к описанию природы, следующему особой руководящей нити; в этом описании разум совершает, правда, прекрасное, поучительное и практически в ряде отношений целесообразное дело, но не дает никакого объяснения возникновению и внутренней возможности этих форм, что в первую очередь интересует теоретическое естествознание.

Следовательно, телеология как наука не принадлежит ни к какой доктрине, а относится только к критике, причем к критике особой познавательной способности, а именно способности суждения. Однако поскольку в ней содержатся априорные принципы, она может и должна указать метод, посредством которого надлежит судить о природе соответственно принципу конечных причин; таким образом, ее учение о методе оказывает, во всяком случае, негативное влияние и на исследование в теоретическом естествознании, а также на отношение, которое естествознание может в метафизике иметь к теологии в качестве ее пропедевтики.

§ 80

О НЕОБХОДИМОМ ПОДЧИНЕНИИ ПРИНЦИПА МЕХАНИЗМА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОМУ ПРИНЦИПУ В ОБЪЯСНЕНИИ ВЕЩИ КАК ЦЕЛИ ПРИРОДЫ

Право исходить из чисто механического объяснения всех продуктов природы само по себе совершенно неограничено; но вследствие свойства нашего рассудка, когда он имеет дело с вещами как с целями природы, *способность обходиться* лишь этим не только очень ограничена, но и ограничена вполне отчетливо; а именно так, что в соответствии с принципом способности суждения применение только механического принципа ни в коей мере не объясняет целей природы; следовательно, суждение о такого рода продуктах всегда должно быть подчинено телеологическому принципу.

Поэтому разумно, даже похвально, следовать механизму природы для объяснения ее продуктов, пока это можно совершать с достаточной вероятностью, более того, отказываться от этой попытки надо не потому, что проникнуть в цели природы механическим путем *само по себе* невозможно, а только потому, что это невозможно *нам*, людям; для этого требуется иное, не чувственное, созерцание и определенное знание умопостигаемого субстрата природы, исходя из которого могло бы быть обнаружено основание механизма явлений в соответствии с частными законами, что полностью превосходит нашу способность.

Следовательно, для того, чтобы естествоиспытатель не работал впустую, он должен в суждении о вещах, чье понятие как целей природы без всякого сомнения обосновано (об организмах), всегда класть в основу какую-либо изначальную организацию, которая сама пользуется этим механизмом, чтобы создавать другие органические формы или развивать свою форму в новые образования (следующие, однако, всегда из указанной цели и соответственно ей).

Похвально обозревать с помощью сравнительной анатомии великое творение органической природы, пытаясь обнаружить, не содержится ли в нем нечто подобное системе, притом по принципу порождения, чтобы не требовалось останавливаться на принципе суждения (который ничего не объясняет в их порождении) и малодушно отказываться от всякого притязания на *понимание природы* в этой области. Соответствие столь многих видов животных одной общей схеме, которая как будто лежит в основе не только строения их костей, но и устройства остальных частей, где при поразительной простоте плана посредством укорачивания одних частей и удлинения других, посредством свертывания одних и развертывания других могло быть создано такое многообразие видов, позволяет, пусть даже слабо, надеяться на то, что здесь можно прийти к некоторому пониманию с помощью принципа механизма природы, без которого вообще не может быть науки. Такая аналогия форм, поскольку они при всем различии кажутся созданными по общему прообразу, усиливает предположение о подлинном родстве их происхождения от общей праматери в ходе сближения по ступеням одного рода животных с другим, начиная с того, в котором как будто больше всего выражен принцип целей, от человека и доходя до полипа, а от него даже до мхов и лишаев и, наконец, до самой низкой обнаруживаемой нами ступени природы, до гру-

бой материи; из нее и ее сил происходит, по-видимому, в соответствии с механическими законами (подобно тем, по которым она действует при образовании кристаллов) вся техника природы, столь непонятная нам в организмах, что мы полагаем необходимым мыслить для понимания этого другой принцип.

Здесь *археологу* природы предоставляется возможным вывести из сохранившихся следов ее древнейших катаклизмов в соответствии с известным или предполагаемым механизмом возникновение великой семьи творений (ибо таким образом следовало бы ее представлять себе, чтобы названное всеобщее взаимосвязанное родство имело основание). Он может представить себе, как из материнского лона Земли, только что вышедшей из хаотического состояния (подобно большому животному), сначала рождаются творения менее целесообразные по своей форме, а они в свою очередь порождают другие, формирующиеся в большем соответствии с местом их рождения и их взаимоотношениями; это продолжается до тех пор, пока прародительница, отвердев и закостенев, не ограничивает свои порождения определенными, не меняющимися более видами; при этом ее многообразие остается таким, каким оно было в конце действия упомянутой плодотворной формирующей силы. Однако названный археолог должен приписать этой общей праматери на стадии завершения ее деятельности создание целесообразной организации всех ее творений, ибо в противном случае возможность целенаправленной формы продуктов животного и растительного царства совершенно немыслима*. Но это означает, что он лишь отодвинул осно-

* Гипотезу такого рода можно назвать рискованной авантюрой разума; пусть даже это подчас приходило в голову немногим, быть может, самым проницательным естествоиспытателям. Она не столь нелепа, как generatio aequivoca[50], под которой понимают порождение организма механизмом грубой неорганизованной материи, и все еще была бы generatio univoca[51] в самом общем значении этого слова, поскольку порождалось бы только нечто органическое другим органическим, хотя и специфически отличным от него в этом виде существ, например, если некоторые водяные животные постепенно преобразовались бы в болотных, а эти через несколько поколений — в наземных. Априорно, в суждении разума, в этом нет противоречия. Однако из опыта мы таких примеров не знаем; напротив, в соответствии с опытом всякое порождение есть generatio homonyma[52], а не только univoca, в отличие от порождения из неорганического вещества; оно производит продукт, однородный и по организации с порождающим, а generatio heteronyma[53], насколько нам известно из нашего опытного знания природы, нигде не встречается.

вание объяснения и не может притязать на то, что поставил порождение этих двух царств вне зависимости от условия конечных причин.

Даже то, что касается изменений, которые случайно проявляются в некоторых особях органических видов, то, обнаруживая, что их измененный таким образом характер становится наследственным и воспринятым способностью воспроизведения, его следует рассматривать как случайное развитие исконно наличного в данном виде целесообразного задатка для самосохранения вида; ибо при полной внутренней целесообразности организма порождение себе подобных тесно связано с условием не вводить в способность порождения ничего, не принадлежащего в подобной системе целей к одному из неразвитых исконных задатков. Если не следовать этому принципу, то нельзя быть уверенным, не случаен ли и не лишен ли цели по своему происхождению также ряд особенностей формы, встречающейся теперь в определенном виде, а принцип телеологии — не считать в организме нецелесообразным ничего из того, что сохраняется в его воспроизведении, — стал бы весьма ненадежным для применения и значимым только для исконного рода (который нам не известен).

Юм высказывает против тех, кто считает необходимым объяснять подобные цели природы телеологическим принципом суждения, то есть наличием архитектонического рассудка, следующее возражение: с таким же основанием можно было бы спросить, как возможен подобный рассудок, другими словами, каким образом ряд способностей и свойств, составляющих возможность такого рассудка, обладающего одновременно и созидающей силой, могли так целесообразно объединиться в одном существе. Однако это возражение несерьезно. Ведь вся трудность, связанная с вопросом о первом возникновении вещи, содержащей в самой себе цели и только потому понятной, состоит в вопросе о единстве основания для соединения многообразного *вне друг друга* в этом продукте; если это основание полагается в рассудок созидающей причины как простой субстанции, то на этот вопрос, поскольку он телеологичен, дается достаточно удовлетворительный ответ; если же причину искать только в материи как агрегате многих субстанций вне друг друга, то полностью утрачивается единство принципа для внутренне целесообразной формы ее образования, и *автократия* материи в порождениях, ко-

торые могут быть поняты нашим рассудком только как цели, становится словом, лишенным какого-либо значения.

Этим объясняется, что те, кто ищет для объективно целесообразных форм материи высшее основание их возможности, не приписывая этому основанию рассудок, склонны представлять себе целостность мира в виде единой всеохватывающей субстанции (пантеизм) или (что составляет лишь более определенное объяснение предыдущего) в виде совокупности многих присущих единой *простой субстанции* определений (спинозизм); и все это только для того, чтобы получить условие целесообразности, *единство* основания; при этом они, правда, удовлетворяют посредством чисто онтологического понятия о простой субстанции *одному* условию задачи, а именно единству в целевой связи, но оставляют без внимания *другое* условие — отношение этой субстанции к ее следствию как *цели*, посредством чего это онтологическое основание должно быть в этом вопросе определено более точно, и, таким образом, не дают никакого ответа на *весь* вопрос в целом. Остается этот вопрос без ответа (для нашего разума) и в том случае, если мы представляем себе эту первооснову вещей не как простую *субстанцию*, ее особенность создавать специфическое свойство основывающихся на ней форм природы, а именно единство целей, — не как особенность мыслящей субстанции, а ее отношение к этим формам (вследствие случайности, обнаруживаемой во всем том, что мы мыслим возможным только как цель) — не как отношение *каузальности*.

§ 81

О ПРИСОЕДИНЕНИИ МЕХАНИЗМА К ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОМУ ПРИНЦИПУ В ОБЪЯСНЕНИИ ЦЕЛИ ПРИРОДЫ КАК ПРОДУКТА ПРИРОДЫ

Подобно тому как, согласно предыдущему параграфу, одного механизма природы недостаточно, чтобы мыслить возможность организма, и он должен быть исконно подчинен (по крайней мере в связи со свойством нашей познавательной способности) преднамеренно действующей причине, точно так же одного телеологического основания организма недостаточно, чтобы рас-

сматривать организм как продукт природы и судить о нем как о продукте природы, если его механизм не присоединяется к телеологическому принципу как бы в качестве орудия преднамеренно действующей причины, целям которой природа подчинена в своих механических законах. Возможность подобного соединения двух совершенно различных видов каузальности — природы в ее всеобщей закономерности и идеи, которую природа ограничивает особенной формой, основания для чего она сама не имеет, — нашему разуму непонятна; эта возможность заключена в сверхчувственном субстрате природы, о котором утвердительно определить мы можем только то, что он есть сущность сама по себе, известная нам только в явлении. Но принцип, согласно которому все, что мы считаем принадлежащим этой природе (phaenomenon) и ее продуктом, связанным с ней, мы должны мыслить и по механическим законам, тем не менее остается в силе, так как без этого вида каузальности организмы как цели природы не были бы продуктами природы.

Если принимается телеологический принцип порождения этих организмов (а иначе и быть не может), то в основу причины их внутренне целесообразной формы можно положить либо *окказионализм*[54], либо *престабилизм*[55]. Согласно первому, высшая причина мира в соответствии со своей идеей непосредственно дает органическое образование при каждом совокуплении смешивающейся в нем материи; согласно второму, высшая причина мира заложила в первоначальные продукты своей мудрости только задатки, посредством которых организм производит себе подобных, вид же постоянно сохраняется; сокращение числа индивидов постоянно возмещается природой, работающей одновременно и над их разрушением. Если принять точку зрения окказионализма в создании организмов, то природа совершенно теряется, а с ней — и всякое использование разума в суждении о возможности такого рода продуктов; следовательно, можно предположить, что эту систему не примет ни один человек, в какой-либо степени интересующийся философией.

Престабилизм может действовать двояко. Он рассматривает каждый организм, порожденный ему подобным, либо как *эдукт*[56], либо как *продукт* первого. Система порождений только в качестве эдуктов называется системой *индивидуальной преформации*[57] или *теорией эволюции*; система порождений в качестве продуктов — системой

эпигенеза[58]. Последнюю можно называть также системой *родовой преформации*, так как продуктивная способность порождающих была по своим внутренним целесообразным задаткам, доставшимся их роду, следовательно, специфическая форма, virtualiter[59] преформирована. Исходя из этого, противоположную теорию индивидуальной преформации лучше было бы называть *теорией инволюции* (или теорией включения).

Поборники *теории эволюции*, изымающие каждый индивид из формирующей силы природы, чтобы получить его непосредственно из рук творца, все-таки не рискнули принять гипотезу окказионализма, согласно которой совокупление не более, чем формальность, при которой высшая разумная причина мира каждый раз непосредственно создает плод, предоставляя матери лишь его развитие и питание. Они высказались в пользу преформации, как будто не все равно, возникают ли сверхъестественным образом подобные формы в начале мира или в процессе его развития, и как будто случайным творением не снимается огромное количество сверхъестественных мер, необходимых, чтобы образованный в начале мира эмбрион не пострадал за долгое время до своего развития от разрушительных сил природы и сохранился невредимым, а также не становится ненужным и бесцельным неизмеримо большее число подобных преформированных существ, которые должны некогда развиться, и вместе с ними — столько же творений. Однако они по крайней мере хотели кое-что в этом предоставить природе, чтобы не впасть в полную гиперфизику, способную обойтись без всякого естественного объяснения. Правда, они еще держались своей гиперфизики, находя даже в уродах (которых ведь невозможно считать целями природы) поразительную целесообразность, хотя смысл ее может сводиться лишь к тому, что когда-нибудь анатом ощутит от такой бесцельной целесообразности смущение и удивление. Однако они никак не могли ввести в рамки системы преформации рождение ублюдков и должны были признать, что мужское семя, которому они, впрочем, приписывали только механическое свойство служить средством питания для эмбриона, обладает, сверх того, также целесообразно формирующей силой, которую, когда речь идет о продукте рождения от двух особей одного рода, они отрицают у обоих.

Если даже не знать о большом преимуществе сторонника

эпигенеза, которое он имеет перед сторонником индивидуальной преформации в вопросе об эмпирических основаниях для доказательства своей теории, разум должен был бы уже заранее со всей благосклонностью принять способ его объяснения, так как он рассматривает природу в ее отношении к вещам, которые первоначально можно было представить себе возможными только по каузальности целей, по крайней мере в том, что касается размножения, как самопорождающую, а не только развивающую, и таким образом отдавая минимальную дань сверхъестественному, все последующее предоставляет природе (не определяя ничего в этом первом начале, на которое вообще наталкивается физика, какую бы последовательность причин она ни применяла).

Для теории эпигенеза никто не сделал больше, как для ее доказательства, так и для установления подлинных принципов ее применения, отчасти посредством ограничения ее слишком смелого использования, чем господин надворный советник Блуменбах. Весь физический способ объяснений этих образований он начинает с органической материи. Ибо он с полным основанием объявляет противоречащим разуму, что грубая материя сама формировалась по механическим законам, что из природы безжизненного могла возникнуть жизнь и что материя сама приняла форму самой себя сохраняющей целесообразности; вместе с тем, однако, он отводит механизму природы, действующему в соответствии с недоступным нашему исследованию принципом некой первичной *организации* неопределимую, но несомненную роль; в этой связи он называет способность материи (в отличие от вообще присущей ей чисто технической способности к формированию) в органическом теле *стремлением к формированию* (как бы подчиняющимся высшему руководству и указаниям первой).

§ 82

О ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ВО ВНЕШНИХ ОТНОШЕНИЯХ ОРГАНИЗМОВ

Под внешней целесообразностью я понимаю ту, при которой одна вещь природы служит средством к цели. Вещи, которые не имеют внутренней целесообразности или не предполагают ее для своей возможности, например, земля, воздух, вода и т. д., тем не менее мо-

гут быть внешне, то есть по отношению к другим предметам, очень целесообразны; однако эти предметы должны быть организмами, то есть целями природы, в противном случае первые нельзя было бы рассматривать как средство. Так, воду, воздух и землю нельзя считать средством для нагромождения гор, поскольку в горах не содержится ничего, что требовало бы основания их возможности в соответствии с целями, по отношению к которым, следовательно, их причину никогда нельзя представлять себе под предикатом средства (содействующего этим целям).

Внешняя целесообразность — совсем другое понятие, чем понятие внутренней целесообразности, связанное с возможностью предмета независимо от того, есть ли сама его действительность цель или нет. Об организме еще можно спросить: для чего он существует? Но это гораздо труднее, когда речь идет о вещах, в которых познается лишь действие механизма природы. Ибо в организмах мы уже представляем себе целевую каузальность для их внутренней возможности, некий творящий рассудок, и относим эту деятельную способность к его определяющему основанию, к намерению. Есть только одна внешняя целесообразность, связанная с внутренней организацией, которая, не вызывая вопроса, для какой цели должен существовать этот организм, служит во внешнем отношении средством для достижения цели. Это — организация обоих полов в их отношении друг к другу для продолжения рода; ибо в данном случае, как и по поводу индивида, можно задать вопрос: для чего должна существовать такая пара? Ответ гласит: она составляет некое организующее целое, хотя и не организованное в одном теле.

Если же спрашивают, для чего существует вещь, то ответом будет: либо что ее существование и порождение не имеют никакого отношения к преднамеренно действующей причине — тогда считают, что она возникла из механизма природы; либо что существует какое-то преднамеренное основание ее существования (в качестве случайного предмета природы), и эту мысль вряд ли можно отделить от понятия органической вещи, ибо, поскольку мы должны придать ее внутренней возможности каузальность конечных причин и идею, которая лежит в основе этой каузальности, существование этого продукта мы можем мыслить только как цель. Ведь представляемое действие, представление о котором есть одновременно и оп-

ределяющее основание разумно действующей причины для его возникновения, называется *целью*. Следовательно, в этом случае можно сказать либо: что цель существования подобного предмета природы заключена в нем самом, то есть он есть не только цель, но и *конечная цель*; либо что эта цель находится вне его, в других предметах природы, то есть он существует целесообразно не как конечная цель, а необходимым образом одновременно и как средство.

Если мы обозрим всю природу, мы не найдем в ней как природе существа, которое могло бы притязать на то, чтобы быть конечной целью творения; можно даже априорно вывести доказательство: то, что могло бы еще быть для природы по всевозможным определениям и свойствам *последней целью*, все-таки никогда не может быть в качестве природной вещи *конечной целью*.

Обращаясь к растительному царству, можно было бы сначала вследствие неизмеримой плодовитости, позволяющей ему распространяться едва ли не на любой почве, прийти к мысли, что его следует считать продуктом механизма природы, таким же, как тот, который она обнаруживает в образованиях минерального царства. Однако большее знание о несказанно мудрой организации в нем заставляет нас отказаться от этой мысли и задать вопрос: для чего существуют эти творения? Если на это ответить: для царства животных, которые ими питаются, чтобы распространиться в столь многообразных видах по Земле, то возникает вопрос: но для чего существуют эти травоядные животные? Ответ будет, вероятно: для хищников, которые могут питаться только тем, что обладает жизнью. И наконец, ответом на вопрос: для чего нужны хищники и все названные царства природы — будет: для человека, для многообразного пользования всем этим, чему его учит его рассудок. И он — последняя цель творения здесь, на Земле, так как он — единственное существо на Земле, способное составить понятие о целях и с помощью своего разума — систему целей из агрегата целесообразно сформированных вещей.

Можно также вслед за Линнеем идти по видимости обратным путем и сказать: травоядные животные существуют для того, чтобы сдерживать буйный рост растительного царства, который мог бы задушить многие его виды; хищники — для того чтобы ограничить прожорли-

вость этих животных; наконец, человек — для того чтобы, преследуя хищников и сокращая их число, устанавливать известное равновесие между созидающими и разрушающими силами природы. И, таким образом, человек, сколь бы он ни хотел, чтобы его в известном отношении рассматривали как цель, все-таки в другом отношении имел бы лишь значение средства.

Если принять в качестве принципа объективную целесообразность в многообразии пород земных творений и их внешнем отношении друг к другу в качестве целесообразно конструированных существ, то в соответствии с разумом следует также мыслить известную организацию и систему всех царств природы согласно конечным причинам. Однако здесь опыт как будто резко противоречит максиме разума, особенно в том, что касается последней цели природы, которая необходима для возможности такой системы и которую мы можем полагать только в человека; дело в том, что для него как одного из многих родов животных природа не сделала ни малейшего исключения ни в действии своих разрушительных, ни в действии своих созидающих сил, подчинив все своему механизму без какой-либо цели.

Первое, что должно было бы быть преднамеренно совершено в устройстве природы для создания целесообразного целого природных существ на Земле, — это место их обитания, почва и среда, в которой им предстоит жить. Однако более точное знание устройства этой основы всякого органического порождения свидетельствует лишь о совершенно непреднамеренно действующих причинах, скорее опустошающих, чем способствующих порождению, порядку и целям. Суша и море хранят не только следы древних грозных опустошений, которые постигли их и все творения в них и на них, но и все их строение, пласты земли и границы моря выглядят как результат диких могущественных сил, действовавших при хаотическом состоянии природы. Как ни целесообразно как будто устроены теперь форма, строение и наклон суши для того, чтобы принимать воду из воздуха, для ключевых вод между пластами почвы различного рода (для ряда продуктов) и течения рек, более пристальное их изучение доказывает, что они возникли как действие извержений пламени, воды или возмущений океана; это относится как к первым порождениям их формы, так и преимущественно

к их последующим преобразованиям вместе с гибелью их первых органических порождений*. Если место пребывания, почва (земля) и материнское лоно (море) указывают для всех этих творений только на совершенно непреднамеренный механизм их порождения, то как и по какому же праву можем мы требовать для этих продуктов другого происхождения и отстаивать эту точку зрения? Даже если человек не был затронут этими катаклизмами, что как будто доказывает точнейшее исследование остатков опустошений в природе (по мнению Кампера), он настолько зависим от всех земных созданий, что, признавая господствующий над всеми другими созданиями механизм природы, следует допустить, что он неминуемо должен был затронуть и его, хотя рассудок человека мог его спасти (по крайней мере в большинстве случаев) от этих опустошений в природе.

Однако этот аргумент доказывает, по-видимому, больше, чем то, что содержалось в намерении, ради которого он был приведен, а именно не только то, что человек не есть последняя цель природы и что по той же причине агрегат органических вещей природы на Земле не может быть системой целей, но и то, что рассмотренные ранее продукты природы как ее цели происходят только из механизма природы.

Между тем уже в приведенном выше разрешении антиномии принципов механического и телеологического возникновения организмов в природе мы видели, что, поскольку они в отношении формирующей по своим частным законам природы (к систематической связи которых у нас нет ключа) суть только принципы рефлектирующей способности суждения, которые не определяют их происхождения самого по себе, а лишь гласят, что мы по свойствам

* Если сохранять принятое некогда название *естественная история* для описания природы, тогда то, что оно буквально означает, а именно представление о прежнем *древнем* состоянии Земли, о котором с достаточным основанием делаются предположения, хотя никто не располагает достоверными данными, следовало бы в противоположность искусству называть *археологией природы*. К археологии природы относились бы окаменелости, а к искусству природы — обточенные камни и т. д. Ибо, поскольку над этим (под названием теории Земли) действительно постоянно, хотя и медленно, что вполне оправданно, работают, это название было бы дано не просто воображаемому исследованию природы, а такому, к которому приглашает и призывает нас сама природа.

нашего рассудка и разума можем мыслить происхождение организмов только по конечным причинам, наибольшее в пределах возможности стремление, более того смелость, в попытке объяснить их механически, не только дозволены, но к этому нас призывает разум, хотя мы и знаем, что по субъективным причинам, вследствие особенного характера и ограниченности нашего рассудка (а не потому, что механизм возникновения сам по себе противоречит возникновению по целям), этого никогда не будет достаточно и что в конце концов в сверхчувственном принципе природы (как вне нас, так и в нас) оба способа представлять себе возможность природы могут пребывать в полной совместимости, так как способ представления по конечным причинам есть только субъективное условие применения нашего разума, когда он хочет составить суждение о предметах не только как о явлениях, но требует соотнесения этих явлений вместе с их принципами со сверхчувственным субстратом, чтобы открыть возможность известных законов их единства, которые он способен представить себе только в соответствии с целями (в числе их разум имеет и сверхчувственные цели).

§ 83

О ПОСЛЕДНЕЙ ЦЕЛИ ПРИРОДЫ КАК ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Выше мы показали, что имеем достаточное основание по основоположениям разума — правда, не для определяющей, а для рефлектирующей способности суждения — считать человека не просто целью природы, как все организмы, но здесь, на Земле, *последней* целью природы, по отношению к которой все остальные вещи природы образуют систему целей. Если то, чему в качестве цели должна способствовать связь человека с природой, находится в самом человеке, то эта цель должна быть либо такой, чтобы она сама могла быть удовлетворена благодеяниями природы, либо она есть пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа могла бы быть (внешне и внутренне) использована человеком. Первой целью природы было бы счастье, второй — культура человека.

Понятие счастья человек не абстрагирует из своих инстинктов, из животного начала в нем, оно — только *идея* состояния, адекватным которой человек хочет сделать свое состояние в эмпирических условиях (что невозможно). Эту идею он рисует самым решительным образом посредством своего рассудка в сочетании с воображением и чувствами, причем настолько часто меняет ее, что природа, даже если бы она полностью подчинялась его произволу, не могла бы принять определенный всеобщий и твердый закон, чтобы прийти к согласию с этим меняющимся понятием и тем самым с целью, которую каждый произвольно ставит перед собой. Но если бы мы даже свели это понятие счастья к истинной естественной потребности, к которой в полном единодушии стремится весь наш род, или — в другом случае — направили бы все наше стремление на умение ставить себе воображаемые цели, то и тогда человек не достиг бы того, что он понимает под счастьем и что в действительности есть его собственная последняя цель природы (не цель свободы); ибо его природа по своему характеру не такова, чтобы где-нибудь остановиться и удовлетвориться обладанием и наслаждением. К тому же отнюдь не следует считать, что природа видит в человеке своего любимца, которого она предпочтительно по сравнению со всеми другими животными осыпает благодеяниями; напротив, она щадит его не более чем любое другое животное, подвергая гибельным воздействиям чумы, голода, наводнений, холода, нападениям других больших и малых зверей; более того, бессмысленность его *природных задатков* ввергает его еще и в вымышленные им самим страдания и заставляет, сверх того, испытывать бедствия, причиненные представителями его собственного рода, в виде гнета господства, варварства войн и т. д.; причем человек сам настолько способствует уничтожению своего рода, что даже самая благодетельная природа вне нас не могла бы достигнуть своей цели в ее системе на Земле, если бы эта цель состояла в счастье нашего рода, так как природа в нас к нему не восприимчива. Следовательно, человек всегда лишь звено в цепи целей природы; правда, по отношению к некоторым целям он принцип, для чего, по-видимому, природа предназначила его, придав ему соответствующие задатки, ибо он сам делает себя таковым,

но вместе с тем он служит и средством для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев. В качестве единственного существа на Земле, обладающего рассудком, тем самым способностью произвольно ставить самому себе цели, он, правда, титулованный властелин природы, а если рассматривать природу как телеологическую систему, — последняя цель природы по своему назначению, однако всегда только обусловленно, только при условии, что он это понимает и обладает волей, способностью дать ей и самому себе такое отношение цели, которое могло бы быть в своей самодостаточности независимым от природы, тем самым — конечной целью, которую, однако, не следует искать в природе.

Но чтобы открыть, в чем следует, в человеке по крайней мере, видеть *последнюю цель* природы, нам надлежит выявить то, что в состоянии сделать природа, дабы подготовить его к тому, что он сам должен делать, чтобы быть конечной целью, и обособить его от всех целей, возможность которых основана на условиях, ожидаемых только от природы. К такого рода условиям относится счастье на Земле, под которым понимается совокупность всех целей, возможных посредством природы вне человека и в нем; это — материя всех его целей на Земле, которые, если он превращает их во всю целостность своей цели, делают его неспособным полагать конечную цель собственному существованию и согласоваться с ней. Следовательно, из всех его целей в природе остается только формальное, субъективное условие, а именно способность вообще ставить самому себе цели и (независимо от природы в своем определении цели) пользоваться природой как средством в соответствии с максимами своих свободных целей вообще; такова должна быть конечная цель природы, находящаяся вне ее, это природа может совершить и это следует, таким образом, рассматривать как ее последнюю цель. Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его свободе) есть *культура.* Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписывать природе по отношению к человеческому роду (а не его счастье на Земле или даже способность быть главным орудием для создания порядка и согласия в лишенной разума природе вне его).

Но не каждая культура достаточна для этой последней цели природы. Культура *умения*, конечно, — главное субъективное условие способности достигать цели вообще, однако ее недостаточно, чтобы воздействовать на *волю* в определении и выборе ее целей, что существенно относится ко всему объему способности ставить себе цели. Последнее условие пригодности к этому, которую можно было бы назвать культурой воспитания (дисциплины), негативно и состоит в освобождении воли от деспотизма вожделений, лишающего нас, вследствие нашей пристрастности к известным природным вещам, возможности самим совершать выбор; мы превращаем в оковы влечения, которые природа дала нам лишь вместо путеводной нити, чтобы не пренебрегать назначением животного начала в нас и не ущемлять его; между тем мы достаточно свободны, чтобы следовать им или сдерживать их, усиливать или ослаблять их, когда того требуют цели разума.

Умение может развиться в человеческом роде только при наличии неравенства между людьми; большинство людей совершает все необходимое в жизни как бы механически, не нуждаясь для этого в особом искусстве, для удобства и досуга тех, кто занят в менее необходимых областях культуры, в области науки и искусства и угнетает остальных, оставляя на их долю тяжелый труд и скудные удовольствия, хотя и на них постепенно отчасти распространяется культура высшего класса. Но страдания, связанные с прогрессом культуры (вершина которого, когда склонность к тому, без чего можно обойтись, становится препятствием тому, без чего нельзя обойтись, называется роскошью), увеличиваются для обеих сторон: для одной — вследствие осуществляемого насилия, для другой — в результате внутренней неудовлетворенности; однако блеск этого жалкого существования все-таки связан с развитием природных задатков человеческого рода, и цель самой природы, хотя и не наша цель, при этом достигается. Формальное условие, при котором природа только и может осуществить это ее конечное намерение, есть такой строй отношений между людьми, когда ущемлению, вызываемому столкновением различных видов свободы противопоставляется законосообразная власть в некоем целом, называемом *гражданским обществом*; ибо только в нем возможно наибольшее развитие природных задатков. Однако в добавление к этому требуется — даже если люди

были бы достаточно умны, чтобы открыть это, и достаточно мудры, чтобы добровольно подчиниться его принуждению, — еще и *всемирно-гражданское* целое, то есть система всех государств, способная предотвратить опасность нанесения взаимного ущерба. Без нее и при тех препятствиях, которые чинятся даже проекту такого плана честолюбием, властолюбием и корыстолюбием прежде всего тех, кто стоит у власти, неизбежна война (в ходе которой государства либо дробятся и распадаются на меньшие, либо присоединяют к себе меньшие, стремясь образовать большее целое), которая являет собой непреднамеренную попытку людей (возбужденных необузданными страстями), но вместе с тем и глубоко скрытую, быть может, преднамеренную попытку высшей мудрости, стремящуюся если не установить, то хотя бы подготовить законосообразность и свободу государств и тем самым единство основанной на морали системы; невзирая на ужасающие бедствия, которые войны приносят человеческому роду, и, может быть, еще большие, которые приходится терпеть вследствие постоянной подготовки к ней в мирное время, она все-таки служит дополнительной движущей силой (при этом надежда на мирное существование народов и их счастье все больше исчезает) для высшего развития всех талантов, которые служат культуре[60].

Что касается дисциплины склонностей, естественные задатки к которым, исходя из нашего назначения как породы животных, вполне целесообразны, хотя и сильно затрудняют развитие человечества, то и в отношении этой второй потребности культуры проявляется целесообразное стремление природы к совершенствованию, делающее нас восприимчивыми к более высоким целям, чем те, которые может нам дать сама природа. Нельзя отрицать, что рост утонченности вкуса вплоть до его идеализации и даже роскошь в научной сфере в качестве питательной среды для тщеславия, в результате возникновения множества не получающих удовлетворения склонностей, приумножают для нас зло; но нельзя не видеть и цель природы — все более подавлять грубость и неистовство тех склонностей (склонностей к наслаждению), которые в большей степени относятся к животному началу в нас и больше всего препятствуют нашему совершенствованию для более высокого назначения, и освобождать место для развития

человечества. Прекрасное искусство и науки, которые в силу всеобще сообщаемого удовольствия, посредством отточенности вкуса и утонченности в общении делают людей если не лучше в нравственном отношении, то, во всяком случае, более цивилизованными, значительно подавляют тиранию чувственных влечений и этим подготавливают человека к такому устройству, в котором вся власть будет принадлежать только разуму. Что касается несчастий, которым подвергает нас отчасти природа, отчасти вздорный эгоизм людей, то они одновременно пробуждают, усиливают и закаляют силы души, позволяющие нам не покоряться названным склонностям и ощутить скрытую в нас способность достигнуть высших целей*.

§ 84

О КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ СУЩЕСТВОВАНИЯ МИРА, ТО ЕСТЬ САМОГО ТВОРЕНИЯ

Конечная цель есть та цель, которая не нуждается ни в какой другой цели как условии своей возможности.

Если в качестве основания для объяснения целесообразности природы принимается только ее механизм, то нельзя спрашивать, для чего вещи существуют в мире; ведь тогда, по такой идеалистической системе, речь идет только о физической возможности вещей (мыслить которые как цели было бы просто умствованием без объекта) независимо от того, толковать ли эту форму вещей как

* Нетрудно понять, какую ценность имела бы для *нас* жизнь, если бы она оценивалась лишь исходя из того, *чем мы наслаждаемся* (исходя из естественной цели суммы всех склонностей, из счастья). Эта ценность упала бы до нуля, ибо кто захотел бы повторить жизнь при тех же условиях или даже по новому, им самим составленному плану (однако в соответствии с природным ходом вещей), который был бы основан на одном наслаждении? Выше мы уже показали, какова ценность жизни сообразно тому, что в ней содержится, если она ведется в соответствии с целью, которую природа преследует посредством нас и которая состоит в том, *что делают* (а не только чем наслаждаются), но при этом мы всегда остаемся только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, по-видимому, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни, посредством того, что мы не только делаем, но делаем целесообразно настолько независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии.

случайность или как слепую необходимость; в обоих случаях этот вопрос будет пустым. Если же мы считаем, что целевая связь в мире реальна, и признаем для нее особый вид каузальности, а именно *преднамеренно действующей причины*, то мы не можем остановиться на вопросе: для чего вещи в мире (организмы) имеют ту или иную форму, поставлены природой в те или иные отношения к другим вещам; коль скоро мыслится рассудок, который должен быть рассмотрен как причина возможности форм, действительно встречающихся в вещах, то надлежит задать вопрос и об объективном основании, способном определить продуктивный рассудок к такого рода действию; это основание и есть конечная цель существования вещей.

Выше я сказал: конечная цель не есть цель, для способствования достижению и возникновению которой соответственно ее идее достаточно природы, поскольку эта цель не обусловлена. В природе (в качестве чувственно воспринимаемой сущности) нет ничего, определяющее основание которого, находящееся в ней самой, не было бы в свою очередь обусловлено; и это относится не только к природе вне нас (материальной), но и в нас (мыслящей); конечно, я рассматриваю в себе только то, что́ есть природа. Вещь же, которая в силу своего объективного свойства необходимо должна существовать как конечная цель разумной причины, должна быть такой, чтобы зависеть в ряду целей только от одного условия — от своей идеи.

Мы имеем в мире лишь один род существ, чья каузальность телеологична, то есть направлена на цели; и вместе с тем они устроены так, что закон, по которому эти существа должны определять себе цели, представляются ими самими как не обусловленный и независимый от природных условий, а необходимый сам по себе. Такое существо — человек, но рассмотренный как ноумен, единственное существо природы, в котором мы можем, исходя из его собственных свойств, познать сверхчувственную способность (*свободу*) и даже закон каузальности вместе с ее объектом, который это существо может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире).

О человеке (как и о каждом разумном существе в мире) как существе моральном уже нельзя спрашивать, для чего (quem in finem) он существует. Его существование несет в себе самом высшую цель, которой он в меру

своих возможностей может подчинить всю природу; во всяком случае, ему не следует считать себя подчиненным влиянию природы, противоречащему этой цели. Если вещи в мире в качестве зависимых в своем существовании предметов нуждаются в высшей, действующей по целям причине, то человек есть конечная цель творения; ибо без него цепь подчиненных друг другу целей не была бы полностью завершена; только в человеке, и в нем только как субъекте моральности, мы находим необусловленное законодательство в отношении целей, что только и делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа*.

§ 85

О ФИЗИКОТЕОЛОГИИ

Физикотеология есть попытка разума заключать от *целей* природы (которые могут быть познаны только эмпирически) к высшей причине природы и ее свойствам.

* Можно допустить, что счастье разумных существ в мире составляет цель природы; тогда оно было бы и ее *последней* целью. Во всяком случае, априорно нельзя установить, почему природа не могла бы быть устроена таким образом, ибо посредством ее механизма это действие, поскольку мы по крайней мере можем судить, возможно. Однако моральность и подчиненная ей целевая каузальность совершенно невозможны посредством природных причин; принцип их определения к действованию сверхчувствен, следовательно, есть единственно возможное в ряду целей, совершенно необусловленное по отношению к природе, и вследствие этого ее субъект может служить *конечной целью* творения, которому подчинена вся природа. *Счастье* же, как было на основе опыта установлено в предыдущем параграфе, не есть даже *цель природы* по отношению к человеку предпочтительно перед всеми другими созданиями, а уж тем более не *конечная цель творения*. Пусть люди и видят в нем свою последнюю субъективную цель. Но когда я ставлю вопрос о конечной цели творения — для чего должны существовать люди, то речь идет об объективной высшей цели, которую потребовал бы для своего творения высший разум. Если на это отвечают: чтобы были существа, которым оказывала бы благодеяния эта высшая причина, — то противоречат условию, которому разум человека подчиняет свое самое заветное желание счастья (а именно согласию с его собственным внутренним моральным законодательством). Это доказывает, что счастье — лишь обусловленная цель, что человек, следовательно, может быть конечной целью творения только как моральное существо; что же касается его состояния, то счастье связано с этой целью только как следствие в меру его соответствия ей как цели своего существования.

Моральная теология (этикотеология) есть попытка заключать от моральной цели разумных существ в природе (эта цель может быть познана априорно) к названной причине и ее свойствам.

Первая естественно предшествует второй. Ибо если мы хотим *телеологически* заключить от вещей в мире к причине мира, то сначала должны быть даны цели природы, для которых мы затем должны искать конечную цель, а для нее — принцип каузальности этой высшей причины.

По телеологическому принципу можно и должно проводить множество исследований природы, не требующих постановки вопроса об основании возможности целесообразной деятельности, которую мы обнаруживаем в различных продуктах природы. Если же хотят иметь понятие и об этом, то для этого у нас нет более глубокого понимания, чем то, которое достигается посредством рефлектирующей способности суждения, а именно, — если бы нам был дан единственный органический продукт природы, то по свойству нашей познавательной способности мы могли бы мыслить только одно его основание, причину самой природы (всей природы в целом или лишь этой ее части), содержащую для него каузальность посредством рассудка; такой принцип суждения, правда, ничуть не продвигает нас в объяснении природных вещей и их происхождения, но все-таки расширяет наше видение, выводя его за пределы природы и позволяя, быть может, дать более близкое определение в остальном столь неплодотворному понятию первосущности.

Я утверждаю: сколько бы ни заниматься физикотеологией, она ничего не откроет нам о *конечной цели* творения, ибо не доходит даже до вопроса о ней. Следовательно, хотя физикотеология и может оправдать понятие о разумной причине мира в качестве субъективно единственно пригодного для свойств нашей познавательной способности понятия о возможности вещей, которую мы можем объяснить исходя из целей, но не можем более полно определить это понятие ни в теоретическом, ни в практическом отношении; ее попытка обосновать теологию не достигает цели, и она всегда остается только физической телеологией, поскольку отношение целей всегда рассматривается и должно рассматриваться в ней только как обусловленное в природе; тем самым вопрос о цели, о

том, для чего существует сама природа (основание для чего следует искать вне природы), ею даже не ставится, тогда как именно от определенной идеи об этой цели зависит определенное понятие о высшей разумной причине мира, следовательно, и возможность теологии.

Для чего вещи в мире должны быть полезны друг другу; для чего многообразное в вещи нужно самой этой вещи; на каком основании можно даже считать, что в мире нет ничего напрасного, что все *в природе* для чего-то полезно при условии, что некоторые вещи (как цели) должны существовать, причем наш разум не имеет для способности суждения другого принципа возможности объекта ее неизбежно телеологической рефлексии, кроме того, согласно которому механизм природы подчинен архитектонике разумного творца мира, — все это прекрасно, вызывая величайшее восхищение, показывает телеологическое рассуждение о мире. Однако поскольку данные, следовательно и принципы, для *определения* понятия разумной причины мира (в качестве высшего мастера) только эмпиричны, они не позволяют заключать к каким-либо свойствам, кроме тех, которые открывает нам в ее действиях опыт; а так как опыт никогда не может охватить всю природу как систему, он должен часто наталкиваться на противоречащие данному понятию и (по всей видимости) друг другу доводы и, даже если бы мы были в состоянии эмпирически обозреть всю систему, поскольку она охватывает только природу, никогда не может поднять нас над природой до цели самого ее существования, а тем самым до определенного понятия о высшей интеллигенции.

Если упростить задачу, решением которой занимается физикотеология, то это решение покажется легким. А именно: если расточительно применять понятие *о божестве* к каждому мыслимому нами разумному существу — оно может быть одним, но их может быть и много, — обладающему множеством величественных свойств, но не всеми свойствами, требуемыми вообще для того, чтобы создать природу, соответствующую высшей возможной цели, если считать несущественным, что недостаточность доводов восполняется в теории произвольными дополнениями, и там, где есть достаточное основание допускать *много* совершенства (а что такое для нас много?), считать себя вправе предполагать *все возможное* совер-

шенство, — то физическая телеология серьезно притязает на славу быть обоснованием теологии. Но если требуется указать, что же побуждает нас и, сверх того, дает нам право делать подобные добавления, то мы тщетно будем искать основание для своего оправдания в принципах теоретического применения разума, ибо разум решительно требует, чтобы для объяснения объекта опыта этому объекту не приписывалось больше свойств, чем обнаруживается в эмпирических данных, подтверждающих их возможность. При более тщательной проверке мы увидели бы, что идея высшего существа, основанная на совсем ином применении разума (практическом), собственно, априорно присутствует в нашей основе и побуждает нас восполнять недостаточное представление физической телеологии о первооснове целей в природе, доводя его до понятия о божестве; при этом мы не возомнили бы, что посредством теоретического применения разума к физическому познанию мира мы создали эту идею, а вместе с ней и теологию, и тем более, что доказали ее реальность.

Нельзя особенно порицать древних за то, что они мыслили своих богов по их способности и по их намерениям и волению очень различными и при этом полагали, что все они, не исключая даже их главы, известным образом, как и люди, ограничены в своих возможностях. Ибо, наблюдая за устройством и ходом вещей природы, они находили достаточное основание считать, что причиной всего этого служит нечто большее, чем просто механическое, и предполагать, что за механизмом этого мира стоят намерения неких высших причин, которые они могли мыслить только как сверхчеловеческие. Но так как они находили в мире доброе и злое, целесообразное и нецелесообразное в значительной степени смешанным, по крайней мере для нашего разумения, и не могли позволить себе принять произвольную идею наисовершеннейшего создателя, чьи мудрые и благодетельные цели тайно лежат в основе мира, хотя доказательства их они не обнаруживали, то их суждение о высшей причине мира вряд ли могло быть иным, поскольку в соответствии с максимами теоретического разума они действовали совершенно последовательно. Другие, желавшие, будучи физиками, быть и теологами, думали найти удовлетворение разума в том, что абсолютное единство принципа природных вещей, требуемого разумом, они устанавливали посредством идеи о

сущности, в которой как в единственной субстанции все эти вещи были лишь присущими ей определениями; эта субстанция, правда, не могла быть посредством рассудка причиной мира, однако в ней как субъекте содержался весь рассудок вещей мира; следовательно, это — сущность, которая, правда, ничего не создавала согласно целям, в которой, однако, вследствие единства субъекта, все вещи, будучи лишь его определениями, необходимо должны были и без цели и намерений целесообразно относиться друг к другу. Так они вводили идеализм конечных причин, заменив каузальную зависимость с таким трудом выявляемого единства множества целесообразно связанных субстанций от *одной* субстанции причинной зависимостью *в одной*; впоследствии эта система, рассматриваемая в аспекте присущих субстанции вещей мира как *пантеизм*, в аспекте единственно обладающего субсистенцией субъекта в качестве первосущности (позже) как *спинозизм*, не столько решила вопрос о первооснове целесообразности природы, сколько объявила его неважным, превратив это понятие, лишенное всякой реальности, просто в ложно истолкованное общее онтологическое понятие о вещи вообще.

Следовательно, исходя из чисто теоретических принципов применения разума (на которых только и основывается физикотеология), никогда не может быть выведено понятие божества, достаточное для нашего телеологического суждения о природе. Ибо мы вынуждены либо объявить телеологию вообще просто обманом способности суждения в ее суждении о каузальной связи вещей и искать прибежища единственно в принципе механизма природы, которая вследствие единства субстанции — природа есть лишь многообразие ее определений — содержит, как нам только кажется, общее отношение к целям; либо, если, отвергая этот идеализм конечных причин, мы хотим остаться верными основоположению реализма этого особого вида каузальности, мы можем связывать цели природы со многими разумными первосущностями или с одной-единственной; но, поскольку для обоснования понятия о ней мы располагаем только эмпирическими принципами, взятыми из действительной целевой связи в мире, мы, с одной стороны, не находим способа объяснить несообразности, многочисленные примеры которых дает нам в отношении единства цели природа, с другой — основываясь

только на опытных данных, никогда не сможем вывести достаточно определенное понятие единой разумной причины для какой-либо теологии, как бы ее ни применять (теоретически или практически).

Хотя физическая телеология и побуждает нас искать теологию, но создать ее она не может, как бы глубоко мы ни исследовали природу с помощью опыта и как бы ни пытались оказать помощь обнаруженной в ней целевой связи посредством идей разума, которые для физических задач должны быть теоретическими. Что нам от того, будут ли с полным основанием сетовать, что в основу всего этого устройства мы полагаем великий неизмеримый для нас рассудок и считаем, что он упорядочивает этот мир в соответствии со своими намерениями, если природа ничего не говорит нам и никогда не сможет ничего сказать о конечной цели, без которой мы не можем установить ни общую точку всех этих целей природы, ни достаточный телеологический принцип, чтобы либо познать все эти цели в одной системе, либо составить понятие о высшем рассудке как причине такой природы, понятие, которое могло бы служить путеводной нитью для нашей телеологической рефлектирующей об этой причине способности суждения? Тогда я обладал бы *техническим рассудком* для разрозненных *целей*, но не *мудростью* для конечной цели, в которой ведь, собственно, и должно содержаться определяющее основание первого. Но смею ли я при отсутствии конечной цели, которую может априорно дать нам только чистый разум (ибо все цели в мире эмпирически обусловлены и могут содержать лишь то, что хорошо для того или этого как случайного намерения, а не то, что просто хорошо) и которая только и может научить меня тому, какие свойства, какую степень и какое отношение высшей причины природы мне следует мыслить, чтобы судить о ней как о телеологической системе; как и по какому праву смею я произвольно расширять мое столь ограниченное понятие об этом первоначальном рассудке, которое я могу основывать на моем ничтожном знании мира, о могуществе этой первосущности, превращающей свои идеи в действительность, о ее воле совершать это и т. д., расширять это понятие и дополнять, доводя до идеи всемудрой бесконечной сущности? Если бы это совершалось теоретически, это заставило бы предположить всеведение во мне самом, позволяющее мне понять, в чем состоят цели природы во всей их взаимосвязи, и, сверх того, мыслить и все другие возможные планы, по сравнению с которыми настоящий с полным ос-

нованием должен был бы считаться лучшим. Без такого совершенного знания действия я не могу заключать к определенному понятию о высшей причине, которое возможно только в интеллигенции, бесконечной во всех отношениях, то есть в понятии божества, и заложить основу для теологии.

Следовательно, при всем возможном расширении физической телеологии в соответствии с вышеприведенным основоположением мы можем, правда, сказать, что по свойствам и принципам нашей познавательной способности мы можем мыслить природу в ее ставшем нам известным целесообразном устройстве только как продукт рассудка, которому она подчинена. Но мог ли этот рассудок, создавая природу в ее целостности, иметь еще и конечную цель (которая тогда должна была бы находиться не в природе чувственного мира) — этого теоретическое исследование природы никогда не сможет нам открыть. При всем знании природы остается нерешенным, составляет ли эта высшая причина повсюду первооснову природы, согласно конечной цели, а не действует посредством рассудка, определенного просто необходимостью своей природы созидать известные формы (по аналогии с тем, что мы называем художественным инстинктом животных) без того, чтобы было необходимо приписывать ей поэтому хотя бы только мудрость, а тем более высшую мудрость, связанную со всеми остальными, необходимыми для совершенства ее продукта свойствами.

Таким образом, физикотеология есть плохо понятая физическая телеология, пригодная только как подготовка (пропедевтика) к теологии и достаточная для этой цели лишь при добавлении другого принципа, на который она может опереться, а не сама по себе, о чем как будто свидетельствует ее название.

§ 86

ОБ ЭТИКОТЕОЛОГИИ

Суждение, от которого не может отрешиться даже самый обыденный рассудок, когда он размышляет о пребывании вещей в мире и существовании самого мира, сводится к следующему: все многообразные творения, сколь искусны бы ни были их устроения и их многообразная целесообразно соотнесенная друг с другом связь, более

того, совокупность столь многих их систем, которые мы неправильно называем мирами, не имели бы смысла, если бы в них не было людей (разумных существ вообще); другими словами, без людей все творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели. Но дело ведь не в познавательной способности человека (в теоретическом разуме), в своем отношении к которой существование всего остального в мире только и получает ценность, — необходимо, чтобы был кто-то, кто может *созерцать* мир. Если это созерцание мира дает человеку только представление о вещах без конечной цели, то из самого факта познания мира его существование не обретает ценности; необходимо предположить его конечную цель, в соответствии с которой само созерцание мира обрело бы ценность. И мы мыслим конечную цель творения как данную, исходя не из чувства удовольствия или его суммы, то есть не из благополучия, наслаждения (телесного или духовного), одним словом, не исходя из счастья мы судим об этой абсолютной ценности. Ведь то, что человек существует и делает счастье своей конечной целью, еще не дает понятия о том, для чего он вообще существует и какова его собственная ценность, чтобы сделать его существование приятным. Иметь разумное основание для того, чтобы понять, почему природа, если она рассматривается как абсолютное целое по принципам цели, должна соответствовать его счастью, можно только предположив, что человек есть конечная цель творения. Следовательно, это только способность желания, но не та, которая делает его зависимым от природы (через чувственные побуждения), не та, для которой ценность его существования связана с тем, что́ он воспринимает и чем наслаждается; эту ценность он может дать себе только сам, и она зависит от того, что́ он делает, как и по каким принципам он действует, не в качестве части природы, а в *свободе* своей способности желания; следовательно, то, что только и может дать его существованию абсолютную ценность и по отношению к чему существование мира может иметь *конечную цель*, есть добрая воля.

С этим полностью согласуется и самое обыденное суждение здравого человеческого разума, а именно, что человек может быть конечной целью творения только как моральное существо; оно высказывается, когда суждения наводят на этот вопрос и побуждают попытаться дать на

него ответ. Какое значение, скажут, имеет большой талант этого человека, то, что он использует его в своей деятельности и оказывает этим благотворное влияние на общество, представляя, таким образом, большую ценность как в создании собственного благополучия, так и для пользы других, если он лишен доброй воли? Он достоин презрения, если оценивать его по его внутреннему содержанию; и если творение должно повсюду иметь конечную цель, то он, как человек, также принадлежит к нему, но, будучи злым человеком в мире, подчиненном моральным законам, должен в соответствии с этими законами быть лишен своей субъективной цели (счастья); и это единственное условие, при котором его существование может быть совместимо с конечной целью.

Если же мы обнаруживаем в мире целенаправленные устроения и подчиняем, как этого неизбежно требует разум, цели, которые только обусловлены, необусловленной высшей, то есть конечной цели, то нетрудно заметить, что тогда речь идет не о цели природы (внутри ее), поскольку она существует, а о цели ее существования со всем ее устройством, следовательно, о последней *цели творения*, и в ней, собственно, о высшем условии, при котором только и может быть конечная цель (то есть определяющее основание высшего рассудка для создания вещей мира).

Поскольку мы признаем человека целью творения только как моральное существо, у нас есть основание, во-первых, рассматривать по крайней мере главное условие — мир как целесообразно связанное целое и как *систему* конечных причин; но прежде всего мыслить необходимое вследствие свойства нашего разума отношение целей природы к разумной причине мира, *принцип*, согласно которому мы мыслим природу и свойства этой первопричины как высшее основание в царстве целей и таким образом определяем ее понятие, к чему оказалась неспособна физическая телеология, которая могла привести только к созданию его неопределенных и поэтому непригодных ни для теоретического, ни для практического применения понятий.

Исходя из этого определенного таким образом принципа каузальности первосущности, мы должны мыслить ее не только как интеллигенцию, устанавливающую законы для природы, но и как законодательствующую главу в мо-

ральном царстве целей. По отношению к *высшему*, возможному только под его господством *благу*, а именно к существованию разумных существ, подчиненных моральным законам, мы мыслим эту первосущность *всеведущей*, чтобы от нее не оставались скрытыми даже самые сокровенные убеждения (что составляет подлинную моральную ценность действий разумных существ в мире); *всемогущей*, чтобы она могла привести в соответствие с этой высшей целью всю природу; *всеблагой* и вместе с тем *справедливой*, ибо оба эти свойства (в своем соединении они образуют *мудрость*) составляют условия каузальности высшей причины мира в качестве высшего блага, действующего по моральным законам; а также мыслить все остальные ее трансцендентальные свойства — *вечность, вездесущность* и т. д. (ведь благость и справедливость — моральные качества), предполагаемые в такой конечной цели. Таким образом, *моральная* телеология восполняет недостатки *физической*, и только она основывает *теологию*, тогда как физическая телеология, если она незаметно не заимствует положения моральной телеологии, а действует последовательно, сама по себе, может обосновать только *демонологию*, неспособную создать ни одно определенное понятие.

Но принцип отношения мира — ввиду морального определения цели некоторых существ в мире — к высшей причине как к божеству совершает это не только посредством дополнения физикотелеологического доказательства, следовательно, необходимо полагая его в основу; он и *сам по себе* достаточен и направляет внимание на цели природы и на исследование скрытого за ее формами непостижимо высокого искусства, чтобы на примере целей природы попутно дать подтверждение идеям, которые приводит чистый практический разум. Ибо понятие о существах мира, подчиненных моральным законам, есть принцип (априорный), по которому человек необходимо должен судить о себе. Далее, если повсюду существует преднамеренно действующая и целенаправленная причина мира, то названное моральное отношение должно быть столь необходимым условием возможности творения, как отношение по физическим законам (если эта разумная причина также имеет конечную цель); в этом разум априорно усматривает необходимое ему для телеологического суждения основоположение о существовании вещей. Все дело

только в том, имеем ли мы достаточное основание для разума (будь то спекулятивного или практического) приписывать высшей причине, действующей согласно целям, *конечную цель*. Что ею по субъективным свойствам нашего разума и даже по тому, как мы мыслим разум других существ, может быть только *человек, подчиняющийся моральным законам*, может быть для нас априорно несомненно; напротив, цели природы в физическом ряду совсем не могут быть познаны априорно и никак нельзя считать, что природа не способна существовать без них.

Примечание

Представьте себе человека в моменты настроенности его души к моральному ощущению. Окруженный прекрасной природой, спокойно и радостно наслаждаясь своим существованием, он испытывает потребность быть кому-то благодарным за это. Если же он в том же душевном состоянии оказывается обремененным обязанностями, выполнить которые может и хочет только путем добровольного самопожертвования, он чувствует потребность совершить это как нечто приказанное ему, повинуясь высшему властелину. Если же он по неосмотрительности нарушил свой долг, то, пусть даже он не несет за это ответственность перед людьми, в душе его звучат строгие самообвинения как голос судьи, требующего отчета в содеянном. Одним словом: он нуждается в моральной интеллигенции, чтобы иметь для цели своего существования существо, которое служило бы сообразно этой цели причиной его и мира. Тщетно было бы придумывать мотивы этих чувств; они непосредственно связаны с самой чистой моральной настроенностью, так как *благодарность, послушание и смирение* (подчинение заслуженному наказанию) — это особая настроенность души к долгу, и душа, склонная к углублению своих моральных убеждений, добровольно мыслит здесь предмет, который пребывает не в мире, чтобы по возможности доказать, что она помнит и о своем долге перед ним. Следовательно, по крайней мере возможно — и основание для этого заложено в моральном образе мыслей — представить себе чистую моральную потребность в существовании существа, подчинение которому придает нашей нравствен-

ности либо бо́льшую силу, либо (по крайней мере по нашему представлению) большее содержание, а именно новый предмет для ее применения, то есть существо вне мира, устанавливающее моральные законы; при этом совершенно не принимается во внимание теоретическое доказательство, а тем более эгоистический интерес: признание это исходит из чисто морального, свободного от каких-либо чуждых влияний (но только субъективного) основания и направлено только на прославление чистого практического разума, устанавливающего законы только для себя. И хотя такая настроенность души испытывается редко и длится недолго, быстро проходит, не оказывая длительного воздействия и не вызывая размышления о смутно представляемом предмете или усилий подвести его под ясные понятия, тем не менее основанием для этого, несомненно, служат моральные задатки в нас в качестве субъективного принципа — не довольствоваться в ви́дении мира его целесообразностью посредством природных причин, а связывать ее с высшей причиной, господствующей над природой по моральным принципам. К этому присовокупляется еще и то, что мы чувствуем, как моральный закон заставляет нас стремиться к всеобщей высшей цели, но при этом чувствуем, что ни мы, ни вся природа в целом не способны ее достигнуть, что, лишь стремясь к ней, мы можем считать себя соответствующими конечной цели разумной причины мира (если бы таковая существовала); таким образом, есть чистое моральное основание практического разума признавать наличие этой причины (ибо это можно совершать без противоречия), хотя бы для того, чтобы не считать наше стремление совершенно суетным в его воздействиях и избежать опасности ослабить его.

Всем этим я хочу здесь сказать только следующее: что *страх* вначале, правда, создал *богов* (демонов), но *разум* сумел посредством своих моральных принципов создать понятие *Бога* (несмотря на то, что обычно знания в области телеологии природы были очень скудны, а из-за трудности с помощью достаточно надежного принципа привести в ней в соответствие противоречащие друг другу явления возникали серьезные сомнения) и что внутреннее *моральное* определение цели своего существования восполняло то, чего не хватало познанию природы, указывая на необходимость мыслить в качестве конечной цели существования всех вещей — ее принцип, удовлетворяющий разум, может быть только *этическим* — высшую причину,

обладающую свойствами, позволяющими ей подчинить всю природу этому единственному намерению (для которого природа служит лишь орудием), то есть мыслить названную высшую причину как *божество.*

§ 87

О МОРАЛЬНОМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ БЫТИЯ БОГА[61]

Есть *физическая телеология*, которая дает нашей теоретически рефлектирующей способности суждения достаточный довод для того, чтобы признать существование разумной причины мира. Но мы обнаруживаем в нас самих, и еще более того в понятии разумного, обладающего вообще свободой (своей каузальности) существа и *моральную телеологию*, которая, поскольку целевая связь вместе со своим законом может быть априорно определена в нас самих, следовательно, познана как необходимая, не нуждается для этой внутренней закономерности в разумной причине вне нас, так же как, находя целесообразное в свойствах геометрических фигур (для всевозможного искусного построения), не следует искать наделивший их этой целесообразностью высший рассудок. Однако эта моральная телеология касается нас как существ мира и, следовательно, как существ, связанных с другими вещами в мире, судить о которых как о целях или как о предметах — для них мы сами суть конечная цель — и предписывают нам эти моральные законы. Именно моральная телеология, касающаяся отношения нашей собственной каузальности к целям и даже к конечной цели, которую нам надлежит предполагать в мире, а также отношения между миром и той нравственной целью и внешней возможностью ее осуществления (в чем не может служить нам руководством физическая телеология), ставит перед нами неизбежный вопрос: заставляет ли она наше разумное суждение выходить за пределы мира и искать для указанного отношения природы к нравственному началу в нас разумный высший принцип, чтобы представить себе природу целесообразной также по отношению к моральному внутреннему законодательству и его возможному осуществлению. Следовательно, моральная телеология в самом деле существует, и она столь же необходимо связана с *номотетикой* свободы, с одной стороны, и природы — с другой, как

гражданское законодательство — с вопросом, где искать исполнительную власть; и вообще связь существует во всем, где разум должен дать принцип действительности известного закономерного, возможного лишь сообразно идеям порядка вещей. Прежде всего мы хотим показать, как разум движется от моральной телеологии и ее отношения к физической телеологии к *теологии*, а затем остановиться на возможности и убедительности этого умозаключения.

Если считать существование ряда вещей (или ряда форм вещей) случайным, то есть возможным только посредством чего-то другого в качестве причины, то искать высшее основание этой каузальности и, следовательно, необусловленное основание обусловленного, можно либо в физическом, либо в телеологическом порядке (по nexu effectivo или nexu finali). Другими словами, можно спросить, какова высшая (совершенно не обусловленная) ее цель, то есть конечная цель создания ею этих или вообще всех ее продуктов? При этом, разумеется, предполагается, что эта причина способна представлять себе цели, тем самым есть разумное существо или по крайней мере должна мыслиться нами как действующая сообразно законам подобного существа.

Следуя телеологическому порядку, даже самый обыденный человеческий разум вынужден признать *основоположение*: если повсюду имеет место *конечная цель*, которую разум должен указать априорно, этой целью может быть только *человек* (каждое разумное существо в мире), *подчиненный моральным законам**. Ибо (так рассуждает каждый) если бы мир состоял из одних только безжизненных или из живых, но лишенных разума су-

* Я намеренно говорю: *подчиненный* моральным законам. Не человек, действующий *по* моральным законам, то есть такой, который действует сообразно им, есть конечная цель творения. Ибо последним выражением мы сказали бы больше, чем знаем, а именно, что во власти творца мира сделать, чтобы человек всегда поступал сообразно моральным законам; это предполагает понятие свободы и природы (для природы только и можно мыслить внешнего творца), которое должно было бы содержать проникновение в сверхчувственный субстрат природы и его тождество с тем, что делает возможным в мире каузальность посредством свободы, а это выходит далеко за пределы понимания нашего разума. Только о *человеке, подчиненном моральным законам*, мы можем, не преступая границ нашего понимания, сказать: его существование составляет конечную цель мира. Это полностью согласуется и с суждением человеческого разума, морально рефлектирующего о ходе вещей в мире.

ществ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, имевшего хотя бы малейшее понятие о ценности. Если же были бы и разумные существа, разум которых был бы способен полагать ценность существования вещей лишь в отношении к ним природы (в их благополучии), но не способен сам обрести эту ценность первоначально (в свободе), то в мире были бы, правда, относительные цели, но не было бы (абсолютной) конечной цели, ибо существование таких разумных существ всегда было бы бесцельным. Особое же свойство моральных законов состоит в том, что они предписывают разуму нечто как цель без всякого условия, тем самым именно так, как того требует понятие конечной цели; и существование такого разума, который в своем отношении целей может быть высшим законом для самого себя, другими словами, существование разумных существ, подчиненных моральным законам, только и можно мыслить как конечную цель существования мира. В противном случае причина его существования либо вообще не предполагает цели, либо в основе его лежат цели без конечной цели.

Моральный закон как формальное условие разума для применения нашей свободы связывает нас только сам по себе, не завися от какой-либо цели как материального условия; но он вместе с тем, причем априорно, определяет для нас конечную цель, стремиться к которой он нас обязывает: и эта цель есть *высшее*, возможное посредством свободы, *благо в мире*.

Субъективное условие, при котором человек (и по всем

Мы полагаем, что и в злом усматриваем следы мудрого соотношения целей, если видим, что преступный злодей умирает не раньше, чем понесет заслуженное наказание за свои злодеяния. По нашим понятиям о свободной каузальности, наше хорошее и дурное поведение зависит от нас; но высшую мудрость правления миром мы видим в том, что побуждение к первому и результат обоих предписываются по моральным законам. В этом, собственно, и состоит слава Божия, которую теологи поэтому достаточно справедливо называют последней целью творения. Следует также заметить, что под словом *творение* мы, пользуясь им, имеем в виду только то, что здесь сказано, а именно причину *существования мира* или вещей в нем (субстанций), что и содержится в подлинном понятии этого слова (actuatio substantiae est creatio[62]): в нем еще отсутствует предположение о свободно действующей, следовательно, разумной причине (существование которой мы еще только собираемся доказать).

нашим понятиям — каждое разумное конечное существо) может, подчиняясь названному закону, полагать себе конечную цель, есть счастье. Следовательно, высшее возможное в мире физическое благо, достижению которого мы, поскольку это от нас зависит, содействуем в качестве конечной цели, есть счастье — при объективном условии согласия человека с законом *нравственности*, делающего его достойным быть счастливым.

Однако по всем способностям нашего разума мы не можем эти два требования конечной цели, заданной нам моральным законом, представить себе, *связанными* только естественными причинами и соответствующими идее мыслимой конечной цели. Следовательно, понятие о *практической необходимости* такой цели посредством применения наших сил не согласуется с теоретическим понятием о *физической возможности* ее достижения, если мы связываем с нашей свободой только каузальность (средство) природы.

Поэтому чтобы предположить в соответствии с моральным законом конечную цель, нам необходимо признать моральную причину мира (творца мира) и в той мере, в какой необходимо первое, в такой же (то есть в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно, что есть Бог*.

* * *

Этим доказательством, которому легко придать форму логической точности, мы не хотим сказать, что столь же необходимо допустить существование Бога, как признать значимость морального закона, что тот, кто не может убедиться в первом, может считать себя свободным и от обязательств ко второму. Нет! Тогда пришлось бы отказаться только от *преднамеренности* конечной

* Этот моральный аргумент не должен служить *объективно значимым* доказательством бытия Божия или доказать сомневающемуся, что Бог есть; цель этого аргумента — показать, что желающий мыслить морально должен *включить* признание этого положения в число максим своего практического разума. Не предполагается этим также, что *для нравственности* необходимо допускать счастье всех разумных существ мира сообразно их моральности; предполагается, что это необходимо *посредством* нравственности. Следовательно, для моральных существ это *субъективно* достаточный аргумент.

цели в мире посредством следования моральному закону (от счастья разумных существ, гармонически согласующегося со следованием моральным законам, как высшего блага в мире). Каждый разумный человек должен был бы и в этом случае всегда считать себя нерасторжимо связанным с предписаниями нравственности, ибо законы ее формальны и безусловны, безотносительно к целям (как категории воления). Однако требование конечной цели, предписываемое практическим разумом существам мира, — это положенная в них их природой (как конечных существ) неодолимая цель, которую разум подчиняет только моральному закону *как* нерушимому *условию* или хочет сделать всеобщей в соответствии с этим законом и таким образом делает конечной целью содействие счастью при его соответствии с нравственностью. Содействовать этой конечной цели, насколько это в наших силах (в той мере, в какой это касается счастья), предписывает нам моральный закон; результат наших усилий может быть любым. Исполнение долга заключается в форме серьезной воли, а не поисках причин, ведущих к успеху.

Следовательно, если допустить, что какой-либо человек, побуждаемый отчасти слабостью всех столь восхваляемых спекулятивных аргументов, отчасти обнаруженными им в природе и нравственном мире несообразностями, принял положение: Бога нет, — то он оказался бы в своих собственных глазах недостойным, если счел бы вследствие этого законы долга лишь воображаемыми, незначимыми, необязательными и решился бы преступить их. Если впоследствии такой человек уверится в том, в чем он сначала сомневался, он тем не менее останется при таком образе мыслей недостойным, пусть он даже из страха или из надежды на награду, но без внутреннего уважения к долгу выполнял свой долг с такой точностью, с какой это только и можно требовать. Наоборот, если он как верующий искренне и бескорыстно исполняет свой долг, следуя своему сознанию, но, позволив себя убедить в том, что Бога нет, сразу же считает себя свободным от всех нравственных обязательств, то с его внутренними моральными убеждениями дело обстоит плохо.

Мы можем, следовательно, представить себе добропорядочного человека (например, Спинозу), который твердо

уверился в том, что Бога нет и (поскольку в отношении объекта моральности это ведет к одинаковым следствиям) нет и загробной жизни; как он будет судить о внутреннем назначении своей цели, заданной моральным законом, который он в своих поступках уважает? Он не ждет от исполнения закона выгоды, ни в этом, ни в ином мире; он лишь стремится бескорыстно делать добро, к которому тот священный закон направляет все его силы. Однако его стремлению поставлен предел; он может иногда ждать от природы случайного содействия, но никогда не может надеяться на закономерное и совершаемое по постоянным правилам (какие суть и должны быть внутренне его максимы) согласие с той целью, содействие осуществлению которой он все же считает своей обязанностью и стимулом. Обман, насилие и зависть всегда будут преследовать его, хотя сам он честен, миролюбив и благожелателен, и добропорядочные люди, которых он еще встретит, будут, несмотря на то, что они достойны счастья, постоянно подвергаться природой, которая не обращает на это внимания, всем бедствиям — лишениям, болезням и безвременной смерти, подобно остальным животным Земли, пока всех (честных и нечестных, здесь это значения не имеет) не поглотит глубокая могила и не отбросит тех, кто считал себя конечной целью творения, в бездну бесцельного хаоса материи, из которого они были извлечены. Следовательно, от цели, которая стояла и должна была стоять перед этим благонамеренным человеком, когда он следовал закону, он должен, признав ее недостижимой, отказаться; или если он стремится сохранить в этом верность зову своего внутреннего нравственного назначения и не хочет, несмотря на недействительность конечной цели, единственно соответствующей высоким требованиям уважения к нравственному закону, уменьшить уважение, которое ему, требуя послушания, этот закон непосредственно внушает (что не может совершиться без нанесения ущерба моральному убеждению), то он должен, исходя из практического намерения, то есть чтобы составить понятие по крайней мере о возможности морально предписанной ему конечной цели, признать существование *морального* творца мира, то есть Бога, и это он может сделать, так как это понятие само по себе, во всяком случае, лишено внутреннего противоречия.

§ 88

ОГРАНИЧЕНИЕ ЗНАЧИМОСТИ МОРАЛЬНОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Чистый разум в качестве практической способности, то есть в качестве способности определять свободное применение нашей каузальности посредством идей (чистых понятий разума), не только содержит в моральном законе регулятивный принцип наших поступков, но дает нам этим и субъективно конститутивный принцип в понятии объекта, который только разум может мыслить и который должен стать действительным посредством наших поступков в мире соответственно этому закону. Следовательно, идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно *практическую* реальность. Мы априорно определены разумом всеми силами содействовать высшему благу в мире, которое состоит в соединении наибольшего блага разумных существ мира с высшим условием доброго в них, то есть всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью. В этой конечной цели возможность одной части, а именно счастья, обусловлена эмпирически, то есть зависит от природы (соответствует ли она этой цели или нет) и в теоретическом отношении проблематична; другая же часть, а именно нравственность, в отношении которой мы свободны от воздействия природы, априорно установлена по своей возможности и догматически достоверна. Таким образом, для объективной теоретической реальности понятия о конечной цели разумных существ мира требуется, чтобы не только мы имели априорно поставленную перед нами конечную цель, но чтобы и творение, то есть самый мир, имело бы по своему существованию конечную цель; если бы можно было доказать это априорно, то к субъективной реальности конечной цели добавилась бы объективная. Ибо если творение повсюду имеет конечную цель, то мы можем мыслить ее только как совпадающую с моральной целью (которая только и делает возможным понятие цели). В мире мы, правда, находим цели, а физическая телеология представляет их в таком количестве, что, если мы будем судить сообразно с разумом, мы окажемся вынуждены в конце концов с достаточным основанием принять принципом исследования природы то, что в природе нет ничего, не имеющего цели; однако конечную цель природы мы

тщетно стали бы искать в ней. Эту цель, поскольку идея ее находится только в разуме, можно и должно искать даже по ее объективной возможности лишь в разумных существах. Их практический разум не только указывает эту конечную цель, но и определяет условия этого понятия, при которых только и может быть мыслима нами конечная цель творения.

Вопрос состоит теперь в том: не может ли объективная реальность понятия о конечной цели творения быть достаточно доказана и для теоретических требований чистого разума, если и не аподиктически — для определяющей, то для максим теоретически рефлектирующей способности суждения. Это наименьшее, чего можно требовать от спекулятивной философии, которая вызывается связать нравственную цель с целями природы посредством идеи единой цели; но и это немногое значительно превосходит то, что она когда-либо в состоянии совершить.

Согласно принципу теоретически рефлектирующей способности суждения мы можем сказать: если у нас есть основание признать для целесообразных продуктов природы высшую причину природы, каузальность которой (творение) в отношении действительности природы иного рода, чем требуется для механизма природы, а именно такая, которую надлежит мыслить как каузальность рассудка, то у нас достаточное основание мыслить и для этой первосущности не только повсюду в природе цели, но и конечную цель, если и не для того, чтобы доказать существование такой сущности, то по крайней мере (как это было совершено в физической телеологии), чтобы убедиться в том, что возможность такого мира мы можем сделать для себя понятной не только по целям, но и посредством одного того, что приписываем его существованию конечную цель.

Однако конечная цель есть понятие нашего практического разума и не может быть выведена для теоретического суждения о природе или соотнесена с ее познанием из данных опыта. Применять это понятие может только практический разум по моральным законам; и конечная цель творения есть такое устройство мира, которое соответствует тому, что́ мы можем определенно указать только по законам, то есть по конечной цели нашего чистого практического разума, притом лишь поскольку он практический. Благодаря моральному закону, который возлагает

на нас эту конечную цель, мы имеем в практическом намерении, а именно чтобы применить наши силы к содействию этой конечной цели, основание признать ее возможность и осуществимость, а тем самым (так как без присоединения к ее условию, которое не находится в нашей власти, содействие этой цели было бы невозможно) соответствующую ей природу вещей.

Следовательно, у нас есть и моральное основание мыслить в мире также конечную цель творения.

Это еще не заключение от моральной телеологии к теологии, то есть к существованию морального творца мира, а только к конечной цели творения, которая таким образом определяется. Для этого творения, то есть для существования вещей сообразно *конечной цели*, следует признать в качестве творца мира, во-первых, разумное существо, а во-вторых, не только разумное, но и (как для возможности вещей природы, которые мы были вынуждены рассматривать как *цели*) *моральное* существо, следовательно, Бога — это второе заключение; свойство его таково, что оно вынесено, как очевидно, только для способности суждения по понятиям практического разума и в качестве такового для рефлектирующей, а не для определяющей способности суждения. Ведь мы не можем притязать на то, чтобы утверждать: хотя морально практический разум в нас существенно отличается по своим принципам от технически практического, то же должно относиться и к высшей причине мира, если признавать ее как интеллигенцию, и что для конечной цели требуется особый вид каузальности, отличный от той, которая необходима для целей природы; что мы, следовательно, имеем в нашей конечной цели не только *моральное основание* признавать конечную цель творения (как действие), но и *моральное* существо как первооснову творения. Мы можем, правда, сказать, что *по свойству способности нашего разума* мы не можем понять, как возможна такая соотнесенная с *моральным законом* и его объектом целесообразность, содержащаяся в этой конечной цели, без творца и правителя мира, который одновременно есть и моральный законодатель.

Следовательно, действительность высшего творца, создателя моральных законов, в достаточной степени установлена только для *практического применения* нашего разума и теоретически ничего не определяет в отношении

его существования. Ибо для возможности своей цели, данной нам и без того его собственным законодательством, разуму необходима идея, посредством которой будет устранена невозможность следовать этому законодательству, руководствуясь только природным понятием о мире (достаточным для рефлектирующей способности суждения); и эта идея получает таким образом практическую реальность, хотя она и лишена всех средств обрести такую реальность теоретически, что позволило бы ей объяснить природу и определить высшую причину для спекулятивного познания. Для теоретической рефлектирующей способности суждения разумную причину мира достаточно доказала физическая телеология, исходя из целей природы; для практической это делает моральная телеология с помощью понятия о конечной цели, которую ей, руководствуясь практическим намерением, приходится приписывать творению. Хотя объективную реальность идеи Бога как морального творца мира и нельзя доказать с помощью *одних* физических целей, однако, если их познание связывается с познанием моральной цели, они в силу максимы чистого разума — по возможности следовать единству принципов — имеют большое значение, чтобы помочь практической реальности этой идеи посредством той, которой она уже обладает для способности суждения в теоретическом отношении.

Чтобы устранить легко возникающее недоразумение, здесь чрезвычайно важно заметить, во-первых, что мы можем *мыслить* эти свойства высшего существа только по аналогии. Ибо как бы мы могли исследовать его природу, подобно которой опыт нам ничего не дает? Во-вторых, что с помощью этой аналогии мы можем только мыслить его, а не *познавать* и приписывать ему эти свойства теоретически; это было бы нужно определяющей способности суждения при спекулятивном намерении нашего разума, чтобы понять, что́ есть высшая причина мира *сама по себе.* Здесь же нам важно только установить, какое понятие нам по свойствам нашей познавательной способности следует составить о высшем существе и должны ли мы признавать его существование, чтобы придать также практическую реальность той цели, всеми силами содействовать которой априорно предписывает нам и без такого предположения чистый практический разум, то есть мыслить то, что предписано нам практическим разумом

как возможное. Пусть даже это понятие будет для спекулятивного разума запредельным и свойства, которые мы приписываем мыслимому таким образом существу, в объективном применении близки к антропоморфизму. Цель не в том, чтобы пытаться определить таким образом его недосягаемую для нас природу, а в том, чтобы в соответствии с этим определить нас самих и нашу волю. Подобно тому как мы обозначаем причину по понятию, которое мы имеем о действии (но только по ее отношению к нему), не пытаясь тем самым внутренне определить внутренние ее качества посредством тех свойств, которые только и известны нам в связи с подобными причинами и должны быть даны опытом; как мы приписываем, например, душе помимо других сил и vim locomotivam[63], поскольку действительно возникают движения тела, причина которых коренится в представлениях души, не приписывая ей поэтому единственный известный нам вид движущих сил (а именно действующих посредством притяжения, давления, толчка, тем самым движения, которое всегда предполагает протяженное тело) — так же мы должны признать *нечто*, содержащее основание возможности и практической реальности, то есть осуществимости необходимой моральной конечной цели; но по свойству ожидаемого от него действия мы можем мыслить его как мудрое, правящее миром по моральным законам существо, а по свойству наших познавательных способностей должны мыслить как отличающуюся от природы причину вещей, чтобы выразить только *отношение* этого превосходящего все наши познавательные способности существа к объекту *нашего* практического разума, теоретически не приписывая ему единственную известную нам каузальность такого рода, а именно рассудок и волю, не стремясь даже объективно отличать мыслимую в нем каузальность по отношению к тому, что́ *для нас* есть конечная цель как содержащаяся в самом этом существе, от каузальности по отношению к природе (и ее определениям цели вообще) и принимая это различие лишь как субъективно необходимое для свойств нашей познавательной способности и значимое для рефлектирующей, но не для объективно определяющей способности суждения. Но если речь идет о практической сфере, то подобный *регулятивный* принцип (для благоразумия или мудрости), который гласит: поступать сообразно тому, что по свойству наших позна-

вательных способностей мы известным образом можем мыслить как возможное, в чем можем видеть цель, — есть одновременно *конститутивный*, то есть практически определяющий принцип; но этот же принцип как принцип суждения об объективной возможности вещей ни в коей мере не есть теоретически определяющий принцип (согласно которому и объекту присущ единственный вид возможности, присущей нашей способности мыслить), а есть только *регулятивный* принцип для рефлектирующей способности суждения.

Примечание

Это моральное доказательство не впервые открыто, а лишь заново пояснено, ибо оно было заложено в человека еще до самых ранних ростков способности его разума и все больше развивалось вместе с ростом культуры. Как только люди начали размышлять о правом и неправом, во времена, когда они в своем равнодушии еще не замечали целесообразности природы, пользовались ею, не мысля при этом ничего, кроме привычного хода вещей, неизбежно должно было возникнуть суждение, согласно которому в конце жизни не может оказаться безразличным, поступал ли человек честно или обманывал, действовал ли справедливо или насилием, пусть даже в течение всей жизни ему, по крайней мере явно, не было даровано счастье за его добродетели или не подстерегало наказание за его преступления; люди слышат как бы некий внутренний голос, который утверждает, что все должно быть иным; значит, в них было заложено, хотя и смутное, представление о чем-то, стремиться к чему они чувствовали себя обязанными, с чем никак не сочеталось то, что они наблюдали, а если они рассматривали ход вещей в мире как единственный возможный порядок, они не могли сочетать с этим внутреннее определение цели, которое присутствовало в их душе. Как бы грубо они ни представляли себе способ, который мог бы устранить такую неправильность (она должна возмущать человеческую душу гораздо больше, чем слепой случай, который хотели положить в качестве принципа в основу суждения о природе), они не могли измыслить другой принцип возможности совместить природу с их внутренним нравст-

венным законом, кроме одного: признать существование высшей причины, правящей миром по моральным законам, ибо заданная в качестве долга конечная цель в них и природа без всякой конечной цели вне их, в которой, однако, эта цель должна стать действительной, находятся в противоречии друг с другом. О внутренних свойствах названной причины мира они способны были придумывать только всякий вздор; но указанное моральное отношение в управлении миром оставалось неизменным, доступным каждому, даже самому неразвитому разуму, поскольку он рассматривает себя как практический, действовать аналогично которому спекулятивный разум не может. По всей вероятности, благодаря этому моральному интересу впервые пробудилось внимание к красоте и целям природы, которое затем превосходно подтверждало эту идею, хотя и не могло обосновать ее, а тем более обойтись без этого интереса, так как само исследование целей природы только в своем отношении к конечной цели обретает тот непосредственный интерес, который в такой мере проявляется в восхищении этими целями безотносительно к какой-либо выгоде, которую можно из них извлечь.

§ 89

О ПОЛЬЗЕ МОРАЛЬНОГО АРГУМЕНТА

Ограничение разума по отношению ко всем нашим идеям о сверхчувственном условиями практического применения разума — поскольку это касается идеи Бога — бесспорно полезно: оно препятствует тому, чтобы *теология* превратилась в *теософию* (в противоречащие разуму запредельные понятия) или опустилась до *демонологии* (антропоморфического представления о высшем существе); чтобы *религия* не стала *теургией* (фантастическим заблуждением о возможности чувствовать другие сверхчувственные существа и в свою очередь влиять на них) или *идолопоклонством* (суеверным заблуждением, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральными убеждениями, а другими средствами)*.

* Идолоплоклонство в практическом понимании — та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, допускающими, что еще нечто другое, а не только моральность может быть сама по себе под-

Ведь когда допускают, что суетность или дерзость умствования могут теоретически (и расширяя познание) определить хоть что-либо о выходящем за пределы чувственного мира; когда с важностью сообщают свои представления о бытие и свойствах божественной природы, о божественных рассудке и воле, об их законах и вытекающих из них свойствах мира, — то хотел бы я знать, где и в каком месте предполагают ограничить притязания разума; ведь там, откуда взяты эти знания, могут возникнуть и многие другие (если, как полагают, мыслить достаточно напряженно). Ограничение подобных притязаний должно происходить по определенному принципу, а не просто потому, что до сих пор все попытки такого рода оказались неудачными; это ничего не доказывает и не исключает возможности лучшего результата. Здесь возможен только один принцип: либо признать, что о сверхчувственном совершенно невозможно определить что-либо теоретически (можно только негативно), или исходить из того, что наш разум содержит еще неисчерпанную сокровищницу неведомых нам глубочайших знаний, сохраняющихся и расширяющихся ради нас и наших потомков. Что же касается религии, то есть морали по отношению к Богу как законодателю, то если ей должно было бы предшествовать теоретическое познание Бога, то мораль должна была бы сообразоваться с теологией и не только вводить вместо внутреннего необходимого законодательства разума внешнее произвольное законодательство высшего существа, но и распространить всю недостаточность нашего понимания его природы на нравственное предписание и, таким образом, исказить религию и лишить ее морали.

Что касается надежды на загробную жизнь, то, если вместо конечной цели, которую мы, согласно предписанию морального закона, должны сами осуществить, мы обратимся к нашей теоретической познавательной способности, руководствуясь ею как путеводной нитью в суждении разума о нашем назначении (в суждении, которое, следовательно, рассматривается как необходимое и достойное

ходящим условием, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что способен совершить человек. Каким бы чистым и свободным от всех чувственных образов ни понимали это понятие теоретически, практически оно все-таки представляется *идолом*, то есть антропоморфическим в понимании свойств воли высшего существа.

быть принятым только в практическом отношении), учение о душе, так же как теология, не дает в этом отношении ничего, кроме негативного понятия о нашей мыслящей сущности: что ни действия ее, ни явления внутреннего чувства не могут быть объяснены материалистически, что, следовательно, из спекулятивных оснований посредством всей нашей теоретической познавательной способности нам совершенно недоступно расширяющее определяющее суждение об обособленной природе души и продолжении или прекращении ее существования после смерти. Так как здесь все предоставляется телеологическому суждению о нашем существовании в практически необходимом отношении и предположению о продолжении нашего существования как условии, требуемом конечной целью, заданной нам разумом, то здесь обнаруживается одновременно польза (которая, правда, на первый взгляд кажется утратой); дело заключается в том, что так же, как теология никогда не может стать для нас теософией, и рациональная *психология*[64] не может стать *пневматологией* как расширяющей познание наукой, и, с другой стороны, она ограждена от того, чтобы впасть в *материализм*; что она, скорее, антропология внутреннего чувства, то есть знание о нашей мыслящей самости в *жизни*, и как теоретическое познание остается лишь эмпирической; напротив, в вопросе о нашем вечном существовании рациональная психология вообще не есть теоретическая наука, она основана на единственном заключении моральной телеологии, и вообще все ее применение необходимо только моральной телеологии в связи с вопросом о нашем практическом назначении.

§ 90

О СПОСОБЕ УБЕЖДЕНИЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

От всякого доказательства, строят ли его на основе непосредственного эмпирического изображения того, что́ должно быть доказано (как в доказательстве посредством наблюдения предмета или эксперимента), или посредством разума априорно из принципов, прежде всего требуется, чтобы оно не *уговаривало*, а *убежда-*

ло или по крайней мере воздействовало на убеждение; другими словами, чтобы аргумент — или заключение — был не только субъективным (эстетическим) определяющим основанием одобрения (только видимостью), а объективно значимым и служил логическим основанием познания; ибо в противном случае рассудок будет обольщен, но не убежден. К типу таких мнимых доказательств относится и то, которое, быть может, с добрым намерением, но с умыслом скрыть свою слабость, применяется в естественной теологии: приводя множество доказательств происхождения вещей природы по принципу целей, используют чисто субъективное основание человеческого разума, а именно его свойство применять везде, где это не ведет к противоречиям, вместо многих принципов один и, если в этом принципе обнаруживается несколько или много требований для определения понятия, примысливать к ним остальные, чтобы таким произвольным дополнением завершить понятие вещи. И в самом деле, если мы обнаруживаем в природе множество продуктов, свидетельствующих о разумной причине, то почему бы нам не мыслить вместо столь многих причин одну-единственную и не приписать ей не только высокий рассудок, могущество и т. д., но и всеведение, всемогущество, одним словом, не мыслить ее такой, которая содержит достаточное основание подобных свойств для всех возможных вещей и почему бы сверх того не приписать этой единственной всемогущей первосущности не только рассудок для законов и продуктов природы, но также высший нравственный практический разум, как моральной причине мира, поскольку посредством такого завершения понятия дан достаточный принцип как для понимания природы, так и для моральной мудрости и против возможности такой идеи не может быть сделано какое бы то ни было достаточно обоснованное возражение? Если при этом приводятся в движение и моральные силы души и красноречием (которого они достойны) возбуждается живой интерес, то это ведет к убежденности в объективной достаточности доказательства и (в большинстве случаев) также к благотворной видимости, которая отказывается от всякой проверки логической силы доказательства и даже относится к ней с отвращением и недовольством, будто в основе ее лежит некое кощунственное сомнение. Поскольку здесь, собственно, рассчитывают только на популярность, то против этого ничего нельзя возразить. Но поскольку распадению этого доказательства на две неоднородные части, а

именно на то, что относится к физической, и на то, что к моральной теологии, нельзя и не следует препятствовать, так как слияние их не позволяет определить, где находится подлинный нерв доказательства, в какой части и как он должен быть разработан, чтобы значимость доказательства могла выдержать самую строгую проверку (даже если применительно к одной его части мы вынуждены будем признать слабость нашего основанного на разуме понимания), то долг философа (даже если допустить, что он ни во что не ставит требование к нему быть искренним) выявить видимость, пусть спасительную, которую может создать такое смешение, и отделить то, что относится только к уговорам, от того, что ведет к убеждению (различные определения одобрения не только по степени, но и по своему характеру), чтобы открыто показать в этом доказательстве состояние души во всей ее чистоте и с полным чистосердечием подвергнуть доказательство самой строгой проверке.

Однако доказательство, направленное на убеждение, в свою очередь может быть двояким: таким, цель которого показать, что́ есть предмет *сам по себе* или что он есть *для нас* (людей вообще) по необходимым нам принципам разума в суждении о нем (доказательство κατ' αλήθειαν[65] или κατ' άνθρωπον[66], последнее слово взято в его общем значении как люди вообще). В первом случае оно основано на принципах, достаточных для определяющей способности суждения, во втором — только для рефлектирующей способности суждения. В последнем случае оно в качестве основанного только на теоретических принципах никогда не может воздействовать на убеждение; если же в основу положен принцип практического разума (который имеет всеобщую и необходимую значимость), то это доказательство может притязать на убеждение, достаточное для чисто практической цели, то есть на моральное убеждение. Но доказательство *воздействует на убеждение*, еще не убеждая, если оно лишь на пути к убеждению, то есть содержит для этого лишь объективные основания, которые, хотя и недостаточны для достоверности, все-таки по своему типу таковы, что служат не только субъективными основаниями суждения для уговоров.

Все теоретические доводы служат либо: 1) для доказательства посредством строгих логических *умозаключений*; либо, где этого нет, 2) для *заключения* по *аналогии*,

или, если и этого нет, хотя бы 3) для *вероятного мнения*, или, наконец, и это наименьшее, 4) для допущения возможного основания объяснения в виде *гипотезы*. Так вот, я утверждаю, что вообще все доводы, воздействующие на теоретическое убеждение, не могут достигнуть убежденности такого рода от высшей до низшей ее ступени, если надлежит доказать положение о существовании первосущности как Бога в значении, соответствующем всему содержанию этого понятия, а именно как *морального* творца мира, следовательно, таким образом, что посредством него указывается также и конечная цель творения.

1) Что касается *логически правильного* доказательства, которое идет от общего к особенному, то в «Критике»[67] было достаточно показано следующее: поскольку понятию о сущности, которую надо искать за пределами природы, не соответствует возможное для нас созерцание, и, следовательно, само понятие этой сущности, поскольку оно должно быть теоретически определено синтетическими предикатами, остается для нас проблематичным, познание этой сущности (которое сколько-нибудь расширило бы объем нашего теоретического познания) не имеет места и особенное понятие о сверхчувственной сущности не может быть подведено под общие принципы природы вещей, чтобы от них заключать к нему, ибо эти принципы значимы лишь для природы как предмета чувств.

2) Хотя из двух неоднородных вещей можно, именно в точке их неоднородности, *мыслить* одну по *аналогии**

* *Аналогия* (в качественном отношении) есть тождество отношения между основаниями и следствиями (причинами и действиями), поскольку оно имеет место, невзирая на специфическое различие вещей или тех свойств самих по себе, которые содержат основание подобных следствий (то есть рассмотренные вне этого отношения). Так, сравнивая искусные действия животных с действиями людей, мы мыслим основание действий животных, нам неизвестное, в сравнении с известным нам основанием сходных действий людей (с разумом) как аналог разуму и в то же время хотим показать, что основание способности животных искусно действовать, называемое инстинктом, в действительности отличается по своей специфике от разума, хотя сходно по своему отношению к действию (постройки бобров в сравнении с постройками людей). Однако исходя из того, что человек пользуется для своих построек *разумом*, я не могу заключить, что у бобра также должен быть разум, и назвать это *умозаключением* по аналогии. Но из подобия действий животных (основание которых мы воспринять непосредственно не можем) действиям человека (которые мы непосредственно сознаем) мы можем вывести по аналогии совершенно верное заключение, что животные также действуют по *представлениям* (а не суть, как полагает Картезий[68], машины) и,

с другой, но из того, в чем они неоднородны, нельзя по аналогии *заключать* от одной к другой, то есть переносить этот признак специфического различия на другую. Так, по аналогии с законом равенства действия и противодействия во взаимном притяжении и отталкивании тел я могу мыслить и общение между членами общества по нормам права, но не могу перенести на него названные специфические определения (материальное притяжение и отталкивание), приписать их гражданам, чтобы таким образом создать систему, которая называется государством. Мы можем также мыслить каузальность первосущности по отношению к вещам мира как целей природы по аналогии с рассудком как основанием форм известных продуктов, называемых нами произведениями искусства (ибо это делается только для теоретического или практического применения нашей познавательной способности, которое мы должны найти по определенному принципу для этого понятия по отношению к вещам природы в мире); но из того, что среди существ мира причине действия, которое относят к искусству, приписывается рассудок, мы отнюдь не можем заключить по аналогии, что существу, полностью отличающемуся от природы, присуща в отношении к природе та же каузальность, которую мы наблюдаем у человека; это касается именно той точки неоднородности, которую мы мыслим между действиями чувственно обусловленной причины и сверхчувственной первосущности даже в ее понятии, и, следовательно, эту каузальность переносить на первосущность нельзя. Именно

несмотря на их специфическое различие, по своему роду (в качестве живых существ) не отличаются от людей. Принцип, который дает право делать такое заключение, основан на тождестве основания, позволяющем вследствие упомянутого определения относить животных к одному роду с человеком, поскольку мы сравниваем их друг с другом по их внешним действиям. Это par ratio[69]. Так же, сравнивая целесообразные продукты высшей причины мира с произведениями искусства человека, я могу мыслить ее каузальность по аналогии с рассудком, но не могу заключать по *аналогии* к этим его свойствам; ибо здесь именно и отсутствует принцип возможности подобного заключения, то есть paritas rationis[70], которая позволила бы отнести высшее существо и человека к одному роду (по каузальности того и другого). Каузальность существ мира, всегда чувственно обусловленная (в том числе и каузальность посредством рассудка), не может быть перенесена на существо, у которого нет с существами мира другого общего родового понятия, кроме понятия вещи

в том, что я могу мыслить божественную каузальность только по аналогии с рассудком (этой способностью обладает из всех существ только чувственно обусловленный человек), заключено запрещение приписывать первосущности рассудок в его подлинном значении*.

3) *Мнение* вообще не присутствует в априорных суждениях; посредством этих суждений либо познают нечто с полной достоверностью, либо не познают ничего. Если же данные основания доказательства, из которых мы исходим (как здесь из целей в мире) эмпиричны, то они не позволяют составить какое-либо мнение о том, что выходит за пределы чувственного мира, и признавать, будто подобные рискованные суждения могут иметь хотя бы малейшее притязание на вероятность. Ведь вероятность есть часть возможной в некотором ряду оснований достоверности (ее основания сравниваются в этом ряду с тем достаточным, как части с целым), до которой должно быть восполнено недостающее основание. Но так как эти основания как определяющие основания достоверности одного и того же суждения должны быть однородными, поскольку в противном случае они в своей совокупности не составят некую величину (что и есть достоверность), то не может одна их часть находиться внутри пределов возможного опыта, а другая вне всякого опыта. Таким образом, поскольку чисто эмпирические доводы не ведут ни к чему сверхчувственному, а недостаток в их ряду не может быть ничем дополнен, то попытка достигнуть с их помощью сверхчувственного и его познания ни в коей степени не приближает к нему, следовательно, в суждении о нем, построенном на аргументах, взятых из опыта, полностью отсутствует всякая вероятность.

4) В том, чему надлежит в качестве *гипотезы* служить объяснением возможности данного явления, должна быть совершенно достоверна по крайней мере эта возможность. Достаточно того, что, предлагая гипотезу, я отказываюсь от познания действительности (которое еще утверждается в мнении, высказываемом как вероятное); большим я уже не могу поступиться; возможность того, что я полагаю в основу объяснения, не должна, во всяком случае, подвергаться сомнению, так как в противном случае не будет

* Это ни в коей мере не умаляет представления об отношении этого существа к миру в том, что касается теоретических и практических выводов из этого понятия. Но пытаться исследовать, что оно есть само по себе, столь же бессмысленное, сколь тщетное любопытство.

конца пустым выдумкам. Но было бы совершенно необоснованно допустить возможность сверхчувственного существа, определенного по ряду понятий, так как для этого нет никаких необходимых условий познания, основанного на том, что дано созерцанием, и, следовательно, в качестве критерия этой возможности остается только закон противоречия (который может доказать лишь возможность мышления, а не мыслимого предмета).

Вывод из всего этого таков: для существования первосущности как божества или души как бессмертного духа человеческий разум не способен предложить никакого теоретического доказательства, содержащего хотя бы малейшую степень убедительности; и по вполне понятной причине: у нас нет материала для определения идей сверхчувственного, мы берем его в вещах чувственного мира, что совершенно не соответствует названному объекту; между тем без определения этих идей у нас остается лишь понятие о нечувственном нечто, в котором заключено последнее основание чувственного мира, а это еще не составляет познания (как расширения понятия) о его внутренних свойствах.

§ 91

О СПОСОБЕ УБЕЖДЕНИЯ ПОСРЕДСТВОМ ПРАКТИЧЕСКОЙ ВЕРЫ

Если мы принимаем во внимание только то, каким образом нечто может быть *для нас* (сообразно субъективным свойствам наших способностей представления) объектом познания (res cognoscibilis), то понятия сопоставляются не с объектами, а только с нашими познавательными способностями и с тем, как они смогут использовать данное им представление (с теоретической или практической целью); вопрос, есть ли что-либо познаваемая сущность или нет, — это вопрос, относящийся не к возможности самих вещей, а к возможности нашего познания их.

Познаваемые вещи могут быть трех видов: *предметы мнения* (opinabile), *факты* (scibile) и *предметы веры* (mere credibile).

1) Предметы идей разума, которые не могут быть

представлены для теоретического познания в каком-либо возможном опыте, поэтому — вообще не *познаваемые* вещи, и о них не может быть даже *мнения*, ибо априорное мнение уже само по себе нелепость и прямой путь к выдумкам. Следовательно, наше априорное положение либо достоверно, либо не содержит ничего убедительного. *Предметы мнения* всегда суть объекты по крайней мере самого по себе возможного опытного познания (предметов чувственного мира), которое, однако, по степени обладаемой нами способности, *для нас* невозможно. Так, эфир, открытый новейшими физиками, эластичная, проникающая все другие материи (полностью смешанная с ними) жидкость, есть только предмет мнения, но такого рода, что, если бы наши внешние чувства были в высшей степени обострены, его можно было бы воспринять, но никогда нельзя представить в каком-нибудь наблюдении или эксперименте. Предположение о существовании на других планетах разумных обитателей есть мнение, ибо, если бы мы могли приблизиться к этим планетам, что само по себе возможно, мы опытным путем выяснили бы, есть там такие обитатели или нет; но мы никогда настолько не приблизимся к этим планетам, и, таким образом, нам остается только мнение. Но высказывать мнение, что в материальном универсуме есть чистые, бесплотные, мыслящие духи (если, как это и следует, отвергать выдаваемые за духов действительные явления), означает заниматься сочинительством — это вообще не мнение, а просто идея, которая остается, если в мыслящем существе устранить все материальное, сохранив его мышление. Однако остается ли тогда мышление (нам оно известно только у людей, то есть в соединении с телом), мы установить не можем. Подобная вещь есть сущее от *умствования* (ens rationis ratiocinantis), а не сущее из умозаключения *разума* (ens rationis ratiocinatae); объективную реальность понятия последнего можно в достаточной степени подтвердить, по крайней мере для практического применения разума, так как оно, имея свои особые аподиктически достоверные принципы, даже требует (постулирует) это понятие.

2) Предметы для понятий, чья объективная реальность может быть доказана (посредством чистого разума или опыта, в первом случае исходя из их теоретических или практических данных, но во всех случаях посредством соответствую-

щего им созерцания), суть *факты* (res facti)*. Таковы математические свойства величин (в геометрии), поскольку они могут быть априорно *изображены* для теоретического применения разума. К фактам относятся такие вещи или их свойства, которые могут быть показаны в опыте (своем или чужом на основании свидетельства). Но особенно поразительно, что среди фактов обнаруживается и идея разума (которая сама по себе не может быть изображена в созерцании и теоретически доказана по своей возможности). Это — идея свободы, реальность которой как особого вида каузальности (понятие которой в теоретическом рассмотрении было бы запредельным) может быть доказана посредством практических законов чистого разума и в соответствии с ними — в действительных поступках, следовательно, в опыте. Это единственная из всех идей чистого разума, чей предмет есть факт и может быть отнесен к числу scibilia.

3) Предметы, которые по отношению к соответствующему долгу применению чистого практического разума (как следствия или как основания) надлежит мыслить априорно, но которые для теоретического его применения запредельны, суть только *предметы веры*. Таково *высшее* достигаемое свободой *благо* в мире; его понятие не может быть показано по своей объективной реальности в каком-либо возможном для нас опыте, тем самым достаточном для применения теоретического разума, однако применение его для того, чтобы с наибольшей возможностью достичь названной цели, предписывается чистым практическим разумом и, следовательно, должно признаваться возможным. Это предписанное действие *вместе с единственным мыслимым для нас условием его возможности*, а именно бытием Бога и бессмертием души, суть предметы веры (res fidei), причем единственные из всех предметов, которые могут быть так названы**. Ибо хотя мы дол-

* Я расширяю здесь, как мне представляется, с достаточным основанием, понятие факта, выводя его за пределы обычного значения этого слова. Ведь нет необходимости, даже нецелесообразно, ограничивать его действительным опытом, когда речь идет об отношении вещей к нашим познавательным способностям, так как одной возможности опыта достаточно, чтобы говорить о них только как о предметах определенного способа познания.

** Однако предметы веры не суть *догматы веры*, если под ними понимать такие предметы веры, исповедание которых (внутреннее или внешнее) может быть вменено в обязанность, следовательно, они в естественной теологии не содержатся. Так как они в качестве предметов

жны верить тому, что можем узнать только из опыта других, по их *свидетельству*, но оно еще не есть предмет веры; ведь для *одного* из свидетелей это было его собственным опытом и фактом или предполагается таковым. К тому же на этом пути (исторической веры) возможно достигнуть знания; объекты истории и географии, как и вообще все, что возможно знать по свойству наших познавательных способностей, относятся не к предметам веры, а к фактам. Только предметы чистого разума могут быть предметами веры, но не как предметы чистого спекулятивного разума, ибо в таком случае они не могут быть с уверенностью причислены к вещам, то есть к объектам возможного для нас познания. Это — идеи, то есть понятия, которым нельзя теоретически обеспечить объективную реальность. Напротив, высшая конечная цель, которую мы должны стремиться достигнуть, то, посредством чего мы только и можем стать достойными быть конечной целью творения, есть идея, имеющая для нас в практическом отношении объективную реальность, и вещь; но потому, что мы не можем дать этому понятию реальность в теоретическом отношении, это только предмет веры чистого разума, и вместе с этим понятием предметы веры — также Бог и бессмертие как условия, при которых мы только и можем по свойствам нашего (человеческого) разума мыслить возможность такого результата законосообразного применения нашей свободы. Убежденность же в предметах веры — это убежденность в чисто практическом отношении, то есть моральная вера, которая ничего не доказывает для теоретического познания разума, но доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга, чистого познания разума, и отнюдь не расширяет область спекуляции или практических правил благоразумия по принципу себялюбия. Если высший принцип всех законов нравственности есть постулат, то этим одновременно постулируется и возможность их высшего объекта, а тем самым постулируется и условие, при котором мы можем мыслить эту возможность. Познание ее не становится благодаря этому ни знанием, ни мнением о существовании и свойствах этих условий в качестве теоретического познания, а есть лишь предположение в практическом и предписанном

веры не могут (подобно фактам) основываться на теоретических доказательствах, то здесь возможна только свободная убежденность, и лишь в качестве таковой она совместима с моральностью субъекта.

для этого отношении для морального применения нашего разума.

Если бы мы могли, как нам кажется, основать *определенное* понятие о разумной причине мира на целях природы, которые нам в таком изобилии предоставляет физическая телеология, то бытие этой сущности все-таки не было бы предметом веры. Ибо поскольку это принимается не ради исполнения моего долга, а лишь для объяснения природы, оно было бы только соответствующим нашему разуму мнением или гипотезой. Физическая телеология не ведет к определенному понятию о Боге; Бог может быть выражен только в понятии о моральном творце мира, ибо только это понятие указывает нам конечную цель, к которой мы можем считать себя причастными в той мере, в какой мы поступаем сообразно с тем, что возлагает на нас как конечную цель моральный закон, к чему он, следовательно, нас обязывает. Таким образом, понятие Бога получает право считаться в нашем убеждении предметом веры только посредством отношения к объекту нашего долга как условия возможности достигнуть его конечной цели; однако это понятие не может придать своему объекту значимость факта, ибо, хотя необходимость долга ясна для практического разума, но достижение его конечной цели, которая не полностью в нашей власти, принимается только для практического применения разума, следовательно, не столь практически необходимо, как сам долг*.

Вера (как habitus, а не как actus) есть моральный образ мышления разума в его убежденности в том, что́

* Конечная цель, содействовать которой повелевает нам моральный закон, не есть основание долга; оно заключено в моральном законе, который как формальный практический принцип руководит нами категорически, невзирая на объекты способности желания (на материю воления), следовательно, на какую бы то ни было цель. Это формальное свойство моих поступков (подчинение их принципу общезначимости), в чем только и заключается их внутренняя моральная ценность, находится полностью в моей власти; я могу абстрагироваться от возможности или неосуществимости целей, способствовать достижению которых мне надлежит соответственно этому закону (поскольку в них заключена только внешняя цель моих поступков), как от того, что никогда не может быть вполне в моей власти, чтобы сосредоточить мое внимание на том, что зависит от меня. Но стремление способствовать конечной цели всех разумных существ (счастью, насколько оно может быть совместимо с долгом) все-таки возлагается на нас законом долга. Однако спекулятивный разум совсем не усматривает осуществимость этой цели (ни со стороны наших собственных физических возможностей, ни со стороны природы); по таким причинам он должен считать, насколько мы можем

недоступно теоретическому познанию. Следовательно, вера — постоянно пребывающее основоположение души, то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели, признавать истинным из-за обязательности способствовать достижению этой цели*, хотя возможность ее, так же, как и ее невозможность, нами установлена быть не может. Вера (то, что обычно так называется) есть упование на осуществление намерения, стремиться к которому — наш долг, но возможность претворения которого в действительность недоступна нашему *пониманию* (следовательно, также возможность единственно мыслимых для нее условий этого). Таким образом, вера, относящаяся к особым предметам — не предметам возможного знания или мнения (в последнем случае она, преимущественно в области истории, должна была бы называться легковерием, а не верой), — вполне моральна. Она — свободная убежденность не в том, ради чего предлагаются догматические доказательства для тео-

судить разумно, результат нашего благонравного поведения, связанный только с природой (в нас и вне нас), без признания Бога и бессмертия, необоснованным и пустым, хотя и вызванным благими намерениями, и, если бы он мог быть полностью уверен в этих суждениях, он рассматривал бы моральный закон как иллюзию нашего разума в его практическом применении. Однако поскольку спекулятивный разум полностью убежден, что этого никогда не может быть, а идеи, предмет которых находится за пределами природы, можно мыслить без противоречия, то для своего собственного практического закона и для возлагаемой им на нас задачи, следовательно, в моральном отношении, он должен признать, чтобы не впасть в противоречие с самим собой, эти идеи реальными.

* Вера — это доверие обетованию морального закона, но не такому, которое в нем содержится, а такому, которое я в него привношу на достаточном в моральном отношении основании. Ибо конечная цель не может быть предписана законом разума без того, чтобы он, хотя бы без уверенности, одновременно не обещал ее достижимость и тем самым не оправдывал нашу убежденность в единственных условиях, при которых наш разум только и может ее мыслить. Это выражает само слово fides; сомнение может вызвать только то, как это выражение и эта особая идея попали в моральную философию, поскольку впервые они были введены христианством и применение их может, пожалуй, показаться льстивым подражанием его языку. Однако это не единственный случай такого рода, ибо эта удивительная религия в величайшей простоте своего изложения обогатила философию значительно более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия до того сумела создать; но, когда они появились, разум *свободно* признал их и принял в качестве таких, к которым он и сам мог и должен был прийти, которые мог и должен был сам ввести.

ретически определяющей способности суждения или к чему мы считаем себя обязанными, а в том, что мы признаем ради цели по законам свободы, но признаем не как мнение без достаточного основания, а как то, что основано на разуме (хотя только в отношении его практического применения) как *достаточное для его намерения,* ибо без веры моральный образ мыслей, нарушая требование теоретического разума предъявить доказательства (возможности объекта моральности), не обладает необходимой прочностью и колеблется между практическими велениями и теоретическим сомнением. Быть склонным к *недоверию* означает следовать максиме, согласно которой свидетельствам вообще нельзя верить; *неверующий* же — тот, кто отрицает всякую значимость названных идей разума, поскольку их реальность недостаточно *теоретически* обоснована. Следовательно, его суждение догматично. Однако догматическое *неверие* несовместимо с господствующей в мышлении нравственной максимой (ибо разум не может повелевать следовать цели, признанной просто иллюзией); с этой максимой совместима *сомневающаяся вера*; для нее отсутствие убеждения посредством доводов спекулятивного разума — только препятствие, устранить влияние которого на поведение и предоставить ему в возмещение преобладание практической убежденности может критическое понимание границ этого разума.

Когда вместо ряда ошибочных попыток в философии хотят ввести другой принцип и утвердить его значимость, большое удовлетворение доставляет понимание того, как и почему эти попытки должны были потерпеть неудачу.

Бог, свобода и бессмертие души — те задачи, на решение которых были направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели. Полагали, что учение о свободе необходимо для практической философии только как негативное условие, напротив, учение о Боге и свойствах души, относящееся к теоретической философии, должно быть изложено само по себе и отдельно, чтобы затем связать то и другое с тем, что предписывает моральный закон (возможный только в условиях свободы), и таким образом создать религию. Однако нетрудно заметить, что эти попытки были обречены на неудачу. Ведь из одних онтологических понятий о вещах вообще или о существовании

необходимой сущности нельзя посредством предикатов, которые получены в опыте и могут служить познанию, составить определенное понятие о первосущности; понятие же, основанное на опыте, свидетельствующем о физической целесообразности природы, в свою очередь не могло дать достаточного доказательства для морали, следовательно, для познания Бога. Так же и познание души опытным путем (который нам доступен только в этой жизни) не могло дать понятия о ее духовной бессмертной природе, следовательно, понятия, достаточного для морали. Проблемы *теологии* и *пневматологии* как наук спекулятивного разума нельзя решить с помощью каких-либо эмпирических данных или предикатов, ибо их понятие выходит за пределы всех наших познавательных способностей. Определение обоих понятий, как Бога, так и души (ее бессмертия), может быть совершено только посредством предикатов, которые, хотя сами они возможны только из сверхчувственного основания, должны тем не менее доказать свою реальность в опыте; ибо только так они могут сделать возможным познание совершенно сверхчувственных сущностей. Единственное понятие такого рода в человеческом разуме — понятие свободы человека, подчиненного моральным законам, вместе с конечной целью, которую свобода предписывает этими законами; моральные законы способны придавать творцу природы, а конечная цель — человеку те свойства, в которых содержится необходимое условие для возможности обоих; таким образом, от этой идеи можно заключать к существованию и свойствам сверхчувственных сущностей, в остальном совершенно скрытых от нас.

Следовательно, причина неудачи намерения доказать бытие Бога и бессмертие чисто теоретическим путем состоит в следующем: на этом пути (понятий природы) познание сверхчувственного невозможно. Напротив, причина того, что это удается на моральном пути (понятие свободы), заключается в том, что здесь сверхчувственное, которое лежит при этом в основе (свобода), не только дает посредством возникающего из него определенного закона каузальности материал для познания другого сверхчувственного (моральной конечной цели и условий ее осуществимости), но и доказывает свою реальность как факт в поступках, однако именно поэтому может дать

доказательство, значимое только в практическом отношении (в котором только и нуждается религия).

Поразительно, что из трех чистых идей разума — *Бога*, *свободы* и *бессмертия* — идея свободы — единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность в природе (посредством мыслимой в ней каузальности) своим возможным в природе действием, и именно благодаря этому делает возможным соединение двух других идей с природой, а всех трех — в религии; поразительно, что мы обладаем принципом, способным определить для познания, хотя только в практическом отношении, идею сверхчувственного в нас, а тем самым и эту идею вне нас, что отчаялась совершить чисто спекулятивная философия (которая и о свободе могла дать только негативное понятие); таким образом, понятие свободы (как основное понятие всех безусловно практических законов) может вывести разум за те пределы, которыми безнадежно ограничено каждое (теоретическое) понятие природы.

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ТЕЛЕОЛОГИИ

Если возникает вопрос, какое место среди других аргументов занимает моральный аргумент, который доказывает бытие Бога только как предмет веры для практического чистого разума, то обозреть всю область философии легко, и тогда становится очевидным, что здесь нет выбора и что перед судом беспристрастной критики теоретическая способность философии сама должна отказаться от всех своих притязаний.

Всякая убежденность, если она не хочет быть совершенно необоснованной, должна основываться прежде всего на факте; следовательно, в доказательстве здесь может быть лишь одно различие: может ли убежденность основываться на этом факте в сделанном из него выводе как *знание* для теоретического познания или только как *вера* для практического познания. Все факты относятся либо к *понятию природы*, доказывающему свою реальность на предметах чувств, которые даны (или могут быть даны) до всех понятий природы, либо к *понятию свободы*, которое достаточно доказывает свою реальность посредством каузальности разума в отношении ряда возможных

благодаря ему действий в чувственном мире, которые он неопровержимо постулирует в моральном законе. Понятие природы (относящееся только к теоретическому познанию) может быть либо метафизическим и полностью априорным, либо физическим, то есть апостериорным, и мыслимым только посредством определенного опыта. Следовательно, метафизическое понятие природы (не предполагающее определенного опыта) онтологично.

Онтологическое доказательство бытия Бога из понятия первосущности заключает либо от онтологических предикатов, посредством которых она только и может быть мыслима совершенно определенной, к абсолютно необходимому существованию, либо от абсолютной необходимости существования какой-либо вещи — она может быть любой — к предикатам первосущности; в понятие первосущности, чтобы оно не было производным, входит безусловная необходимость ее бытия и (чтобы представлять себе эту необходимость) полное определение понятием первосущности. Считалось, что оба требования удовлетворяются онтологической идеей о *всереальнейшей сущности*; таким образом возникли два метафизических доказательства.

Доказательство, полагающее в основу чисто метафизическое понятие природы (называемое собственно онтологическим), заключало от понятия всереальнейшей сущности к ее совершенно необходимому существованию; ибо (гласит доказательство), если бы она не существовала, ей не хватало бы реальности, а именно существования. Второе доказательство (его называют также метафизически *космологическим*) заключало от необходимости существования какой-либо вещи (что необходимо допустить, поскольку в самосознании мне дано существование) к полному ее определению как всереальнейшей сущности, ибо все существующее должно быть полностью определено, а совершенно необходимое (то, что мы должны познавать как таковое, следовательно, априорно) — должно быть полностью определено *через свое понятие*; а это возможно только в понятии всереальнейшей вещи. Здесь нет необходимости выявлять софистику обоих заключений — это уже было сделано в другом месте[11], достаточно заметить, что подобные доказательства, даже если допустить, что их можно защищать с помощью различных диалектических тонкостей, все-таки никогда не смогут выйти за пределы

определенной школы, проникнуть в сознание общества и оказать хотя бы малейшее влияние на обычный здравый рассудок.

Доказательство, полагающее в основу понятие природы, которое может быть только эмпирическим и тем не менее должно выводить за пределы природы как совокупности предметов чувств, может быть только доказательством, в котором идет речь о *целях* природы; хотя понятие о них дается не априорно, а только посредством опыта, оно все-таки предвещает такое понятие о первооснове природы, которое из всех доступных нашему мышлению понятий единственно применимо к сверхчувственному, — понятие о высшем рассудке как причине мира; данное понятие и в самом деле полностью выполняет это по принципам рефлектирующей способности суждения, то есть по свойству нашей (человеческой) познавательной способности. Однако сможет ли оно вывести из тех же данных понятие о *высшей*, то есть независимой разумной сущности и как о Боге, то есть творце мира, действующем по моральным законам, следовательно, достаточно определенное для идеи о конечной цели существования мира, — это вопрос, к которому все сводится, независимо от того, требуем ли мы теоретически достаточное понятие о первосущности для всего познания природы или практическое — для религии.

Этот взятый из физической телеологии аргумент достоин серьезного внимания. Он действует в одинаковой степени, убеждая как обыденный рассудок, так и тончайшего мыслителя; так, Реймарус, подробно излагая в своем до сих пор никем не превзойденном труде этот аргумент со свойственной ему основательностью и ясностью, стяжал себе тем самым бессмертную славу. Однако чем же это доказательство достигает такого огромного влияния на душу, прежде всего в суждении холодного разума (ибо то, что трогает и возвышает душу, вызванное чудесами природы, можно отнести к внушению посредством уговоров), на спокойное, полностью откликающееся на это согласие? Этому способствуют не физические цели, которые указывают на непостижимый рассудок в причине мира; они для этого недостаточны, ибо не удовлетворяют потребность вопрошающего разума. Для чего (спрашивает он) существуют все эти искусно созданные вещи природы, для чего существует сам человек, на котором мы останавливаемся как на последней мыслимой для нас цели при-

роды, для чего существует вся эта природа и какова конечная цель столь большого и многообразного искусства? Тем, что она создана для наслаждения или созерцания, наблюдения или восхищения (восхищение, если им ограничиться, также не что иное, как наслаждение особого рода) в качестве последней цели, ради которой существует мир и сам человек, разум удовлетвориться не может, ибо он предполагает личную ценность, которую может дать себе только сам человек, как единственное условие того, что человек и его существование могут быть конечной целью. При отсутствии этой ценности (только она может иметь определенное понятие) цели природы не дают удовлетворительного ответа на вопросы разума, прежде всего потому, что они не могут дать *определенного* понятия о высшей сущности как вседовлеющей (именно поэтому единой, которую действительно следует называть *высшей*) сущности и о законах, по которым ее рассудок есть причина мира.

Следовательно, то, что физико-телеологическое доказательство убеждает, будто оно есть одновременно и теологическое доказательство, вызвано не столько тем, что оно использует идеи о целях природы в качестве эмпирических доводов, доказывающих существование *высшего* рассудка; дело в том, что к заключению незаметно примешивается присущий каждому человеку и глубоко волнующий его моральный довод, в силу которого существу, проявляющему себя столь непостижимо искусным в целях природы, приписывают и конечную цель, следовательно, мудрость (хотя восприятие целей природы не дает нам на это права), и, таким образом, произвольно дополняют указанный аргумент тем, чего ему еще недостает. Таким образом, убеждение дает только моральный аргумент, и то лишь в моральном отношении, и согласие с этим глубоко чувствует каждый. Физико-телеологическое доказательство имеет только ту заслугу, что оно ведет душу в рассмотрении мира по пути целей и таким образом — к *разумному* творцу мира, ибо из этого доказательства как бы вытекают, правда, только как дополнение к нему, моральное отношение к целям и идея законодателя и творца мира как теологическое понятие.

Этим можно в обычном изложении и ограничиться. Ибо обыкновенному здравому рассудку трудно разделять как неоднородные различные принципы, которые он сме-

шивает и из одного из которых он делает единственный правильный вывод, в тех случаях, когда их обособление требует большого размышления. По существу, моральное доказательство бытия Бога не восполняет физико-телеологическое доказательство, доводя его до полноты; оно — особое доказательство, *заменяющее* недостаточную убедительность предыдущего; физико-телеологическое доказательство может только вести разум в суждении об основе природы и ее случайном, но достойном удивления порядке, известном нам из опыта, к каузальности причины, в которой содержится основание этого порядка сообразно целям (по свойствам наших познавательных способностей мы мыслим ее как разумную причину), и сделать разум внимательным и тем самым восприимчивым к моральному доказательству. Ибо то, что требуется для этого последнего понятия настолько существенно отличается от всего того, что могут содержать и чему могут научить понятия природы, что необходимы особые и совершенно независимые от всех предшествующих оснований доказательства и доводы, чтобы дать достаточное для теологии понятие о первосущности и заключить к ее существованию. Поэтому моральное доказательство (которое, однако, доказывает бытие Бога только в практическом, хотя и непреложном стремлении разума) сохранило бы свою силу и в том случае, если бы мы вообще не обнаружили в мире материала для физической телеологии или обнаружили бы только неоднозначный материал. Можно допустить, что разумные существа видели бы вокруг себя природу, в которой не обнаруживались бы отчетливые следы организации, а только действия механизма грубой материи; исходя из этого и при изменчивости некоторых чисто случайных по своей целесообразности форм и отношений, не было бы как будто оснований заключать к разумному творцу; не было бы и никакого повода для физической телеологии; и тем не менее разум, не руководимый здесь понятиями природы, нашел бы в понятии свободы и основанных на нем нравственных идеях достаточное в практическом отношении основание, чтобы постулировать сообразно им понятие первосущности, то есть как божества, и природу (даже наше собственное существование) как соответствующую свободе и ее законам конечную цель, а именно сообразно непреложному велению практического разума. Однако то, что в действительном мире есть для

разумных существ богатый материал для физической телеологии (в чем, впрочем, нет необходимости), служит моральному аргументу желанным подтверждением в той мере, в какой природа способна создать нечто аналогичное идеям разума (моральным). Понятие высшей причины, обладающей рассудком (что еще совершенно недостаточно для теологии), обретает тем самым реальность, достаточную для рефлектирующей способности суждения; но для обоснования морального доказательства в этом понятии нет необходимости; моральное доказательство не служит тому, чтобы дополнить понятие высшей причины, которое само по себе вообще не указывает на моральность, и превратить его посредством развернутого умозаключения в доказательство по единственному принципу. Два столь неоднородных принципа, как природа и свобода, могут дать лишь два различных по своему характеру доказательства, ибо попытка вывести доказательство, исходя из природы, признается недостаточной для того, что должно быть доказано.

Если бы основания физико-телеологического доказательства было достаточно для искомого доказательства, это бы вполне удовлетворило спекулятивный разум, так как породило бы надежду создать теософию (так следовало бы называть теоретическое познание божественной природы и бытия Бога, которого было бы достаточно для объяснения устройства мира и одновременно для определения нравственных законов). Так же, если бы было достаточно психологии, чтобы достигнуть познания бессмертия души, она сделала бы возможной пневматологию, что в такой же степени было бы желанным для спекулятивного разума. Однако, сколь ни желали бы этого в своем самомнении любознательные люди, ни та, ни другая не удовлетворяют желания разума обладать теорией, которая была бы основана на знании природы вещей. Но достигают ли в большей степени своей объективной конечной цели первая в качестве теологии, вторая в качестве антропологии, будучи обе основаны на нравственном принципе, то есть на принципе свободы, и тем самым сообразно практическому применению разума — это другой вопрос, который нам нет необходимости здесь рассматривать.

Доводы физико-телеологического доказательства недостаточны для теологии потому, что они не дают и не могут дать достаточно определенного для этой цели по-

нятия о первосущности, и его приходится вводить из чего-то совсем другого или восполнять этот недостаток посредством произвольного добавления. От большой целесообразности природных форм и их отношений вы заключаете к разумной причине мира, но к какой степени этой разумности? Без сомнения, вы не дерзнете заключать к наивысшему возможному рассудку, так как в этом случае вам пришлось бы признать, что мыслить больший рассудок, чем тот, доказательство которого вы воспринимаете в мире, невозможно, — а это означало бы приписывать себе всеведение. Так же вы заключаете от величины мира к очень большому могуществу творца; но вам придется смиренно допустить, что это имеет лишь относительное значение для вашей способности постижения, и так как вы познаете не все возможное, чтобы сравнить его с величиной мира, насколько она вам известна, вы не можете по столь малому масштабу сделать вывод о могуществе творца и т. д. Вы не получаете таким образом определенного, пригодного для теологии понятия первосущности, ибо оно может быть найдено только во всеполноте соединенного с разумом совершенства, в этом вам не помогут *эмпирические* данные; но без такого определенного понятия вы не можете заключить к *единой* разумной первосущности, а можете только допускать ее (для какой бы то ни было цели). Правда, вполне можно допустить, что вы (поскольку разум не может противопоставить этому ничего обоснованного) произвольно добавляете: там, где обнаруживается такое совершенство, можно допустить, что все это совершенство объединено в единой причине мира, ибо такой определенный принцип более приемлем для разума теоретически и практически. Однако вы ведь не можете хвастливо утверждать, что доказали это понятие первосущности, ибо вы его только допустили для лучшего применения разума. Следовательно, все стенания и бессильный гнев по поводу мнимого кощунства тех, кто подвергает сомнению убедительность ваших умозаключений, не более, чем суетное высокомерие, стремящееся к тому, чтобы сомнение, свободно высказанное против вашего аргумента, рассматривалось как неверие в священную истину, чтобы под этим покровом скрыть пустоту своего аргумента.

Напротив, преимущество моральной телеологии, не менее обоснованной, чем физическая, заключается в том, что она

априорно опирается на неотделимые от нашего разума принципы и ведет к тому, что необходимо для возможности теологии, а именно к определенному *понятию* высшей причины как причины мира, действующей по моральным законам, следовательно, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели. Для этого совсем не нужно всеведение, всемогущество, вездесущность и т. д. в качестве требуемых для этого природных свойств, которые должны мыслиться как связанные с моральной последней целью, — она бесконечна — тем самым как адекватные ей. Следовательно, моральная телеология может совершенно самостоятельно дать пригодное для теологии понятие о *единственном* творце мира.

Таким образом, теология также ведет непосредственно к *религии, то есть к познанию наших обязанностей как божественных заповедей*, ибо познание нашего долга и конечной цели в нем, возложенной на нас разумом, могло впервые создать определенное понятие о Боге, которое, следовательно, в своем возникновении неотделимо от обязательности по отношению к этой сущности; напротив, если бы понятие о первосущности и могло быть определенно найдено теоретическим путем (а именно понятие о ней только как о причине природы), впоследствии было бы чрезвычайно трудно, пожалуй, даже невозможно, приписать этой сущности на основе убедительных доказательств, не прибегая к произвольным дополнениям, казуальность по моральным законам; между тем без этого такое мнимо теологическое понятие не может служить основой религии. Даже если можно было бы основать религию этим теоретическим способом, она в отношении своей настроенности (а в этом состоит ее сущность) действительно отличалась бы от той, в которой понятие Бога и (практическое) убеждение в его бытие возникают из основных идей нравственности. Ведь если бы мы должны были рассматривать всемогущество, всеведение и т. д. творца мира как понятие, данное нам извне, чтобы затем лишь применять наши понятия о долге к нашему отношению к нему, то наш долг приобрел бы резкий отпечаток принудительности и вынужденного подчинения; напротив, когда уважение к нравственному закону совершенно свободно по велению нашего разума ставит перед нами конечную цель нашего назначения, мы с самым искренним благоговением, полностью отличающимся от патологиче-

ского страха, включаем в наши моральные воззрения согласующуюся с этой конечной целью и ее осуществлением причину и охотно подчиняемся ей*.

Если нас спросят, почему же нам важно вообще иметь теологию, то становится ясным, что она необходима не для углубления или обоснования нашего знания природы и вообще какой-либо теории, а только для религии, то есть для практического, морального применения разума в субъективном отношении. Когда же обнаруживается, что единственный аргумент, который ведет к определенному понятию о предмете теологии, сам морален, не только не покажется странным, но никак не затронет и наше представление о достаточной убедительности, проистекающей из этих доказательств для конечной цели, если будет признано, что подобный аргумент в достаточной мере доказывает бытие Бога только для нашего морального назначения, то есть в практическом отношении, и что спекуляция отнюдь не проявляет в нем свою силу и не расширяет с его помощью своей сферы. Кажущаяся странность или мнимое противоречие утверждаемой здесь возможности теологии с тем, что говорится в критике спекулятивного разума о категориях, а именно, что они могут давать познание только в их применении к предметам чувств, но не к сверхчувственному, сразу же исчезает, как только станет очевидным, что они применяются здесь для познания Бога не в теоретическом отношении (чтобы узнать, что же есть сама по себе его непостижимая для нас природа), а только в практическом отношении. Для того, чтобы, пользуясь случаем, положить конец неверному пониманию этого очень необходимого, но к досаде слепого догматика указывающего разуму его границы учения критики, я добавляю здесь следующее объяснение.

* Восхищение красотой и растроганность, вызываемая многообразными целями природы, которые способна ощущать душа склонного к размышлению человека еще до ясного представления о разумном творце мира, сами по себе отчасти сходны с *религиозным* чувством. Они как будто сначала действуют на моральное чувство (благодарности и уважения к неизвестной нам причине) посредством суждения, аналогичного по своему характеру моральному суждению и, следовательно, действуют на нашу душу посредством возбуждения моральных идей, внушая нам восхищение, связанное со значительно более глубоким интересом, чем тот, который может вызвать чисто теоретическое рассмотрение.

Если я приписываю телу *движущую силу*, следовательно, мыслю его посредством категории каузальности, то тем самым я одновременно и *познаю* его, то есть определяю его понятие как объекта вообще посредством того, что присуще ему самому по себе как предмету чувств (как условие возможности названного отношения). Ибо если движущая сила, которую я ему приписываю, есть сила отталкивающая, то ему (если я не помещаю рядом с ним другое тело, против которого оно ее осуществляет) присуще место в пространстве, затем протяженность, то есть пространство в нем самом, сверх того, наполнение пространства отталкивающей силой его частей, наконец, закон этого наполнения (степень отталкивания частей уменьшается в той же пропорции, в какой возрастает протяженность тела и увеличивается пространство, которое тело наполняет своими частями благодаря этой силе). Напротив, если я мыслю сверхчувственную сущность как *первый двигатель*, следовательно, посредством категории каузальности в отношении того же определения мира (движения материи), то я не должен мыслить ее в каком-либо месте пространства или протяженной, более того, я не могу мыслить ее даже во времени и существующей одновременно с другими. Таким образом, у меня нет никаких определений, которые могли бы сделать мне понятным условие возможности движения посредством этой сущности как основания. Следовательно, через предикат причины (в качестве первого двигателя) я не познаю эту сущность саму по себе; у меня есть только представление о чем-то, что содержит основание движений в мире, и отношение этого нечто к движениям как их причины, поскольку оно не дает мне ничего, принадлежащего свойству вещи, которая есть причина, оставляет понятие ее совершенно пустым. Основание этого таково: с помощью предикатов, объект которых находится только в чувственном мире, я могу, правда, прийти к существованию чего-то, в чем должно быть заключено их основание, но не к определению его понятия как сверхчувственной сущности, исключающей все эти предикаты. Следовательно, посредством категории каузальности, если я определяю ее понятием *первого двигателя*, я ни в малейшей степени не познаю, что́ есть Бог; быть может, это удастся лучше, если я найду в миропорядке повод не только *мыслить* его каузальность как каузальность высшего *рассудка*, но и *познать* его посредством этого определения названного понятия, ибо тогда отпадает обременительное условие пространства и протяженности. Впрочем, великая целесооб-

разность в мире заставляет нас *мыслить* высшую причину ее и ее каузальности как привносимые рассудком; однако это ни в коей степени не дает нам права *приписывать* ей этот рассудок (например, мыслить вечность Бога как бытие во все времена, ибо в противном случае мы не можем составить понятие о чистом бытие как величине, то есть как длительности; или мыслить вездесущность Бога как бытие повсюду, чтобы понять непосредственное его присутствие в вещах, находящихся вне друг друга, что, однако, не позволяет нам приписывать Богу какое-либо из этих определений как нечто познанное в нем). Если я определяю каузальность человека по отношению к ряду продуктов, объяснимых лишь преднамеренной целесообразностью, тем, что мыслю ее как рассудок человека, то я могу не останавливаться на этом, а приписать ему этот предикат как хорошо известное его свойство и благодаря этому познать его. Я ведь знаю, что созерцания даны чувствам человека, что рассудком они подводятся под понятие и тем самым под правило, что понятие содержит только общий признак (исключая особенное) и, следовательно, дискурсивно, что правила, необходимые для того, чтобы вообще подвести данные представления под сознание, даны рассудком еще до созерцаний и т. д.; таким образом, я приписываю человеку это свойство как такое, посредством которого я его *познаю*. Если же я хочу *мыслить* сверхчувственную сущность (Бога) как интеллигенцию, то в определенном аспекте применения моего разума это не только дозволено, но и неизбежно; но приписывать этой сущности рассудок и льстить себя надеждой, что посредством рассудка как некоего ее свойства эту сущность можно *познать*, совершенно непозволительно, ибо тогда я должен устранить все те условия, при которых я знаю рассудок; предикат, который служит для определения человека, не может быть отнесен к сверхчувственному объекту, и посредством определенной таким образом каузальности невозможно, следовательно, познать, что́ есть Бог. Так же обстоит дело со всеми категориями, которые не могут иметь значение для познания в теоретическом отношении, если они применяются не к предметам возможного опыта. Но по аналогии с рассудком я могу в другом отношении мыслить и сверхчувственную сущность, не пытаясь этим познать ее теоретически, а именно, если такое определение ее каузальности касается действия в мире, в котором заключена морально необходимая, но для чувственных существ неосуществимая цель; тогда познание Бога и его бытия (теология)

возможно посредством мыслимых в нем по аналогии свойств и определений его каузальности, что в практическом отношении, но *только в этом отношении* (как моральном) обладает всей требуемой реальностью. Следовательно, этикотеология возможна, ибо мораль может, правда, существовать со своим правилом без теологии, но со своей конечной целью, которую и возлагают на нее эти правила, без нее существовать не может, не оставляя разум по отношению к ней беспомощным. Однако теологическая этика (чистого разума) невозможна, так как законы, которые первоначально не дает сам разум и следования которым он, как чистая практическая способность, не требует, не могут быть моральны. Такой же нелепостью была бы и теологическая физика, так как она предлагала бы не законы природы, а предписания высшей воли, тогда как физическая (собственно говоря, физико-телеологическая) теология может служить хотя бы пропедевтикой к теологии в собственном смысле; посредством наблюдения за целями природы — богатый материал их она предлагает — она дает повод к идее конечной цели, указать которую природа не может; таким образом, она, правда, дает почувствовать потребность в теологии, которая бы достаточно определила понятие Бога для высшего практического применения разума, но создать и достаточно обосновать ее не может[72].

КОММЕНТАРИЙ

Курса эстетики Кант никогда не читал, хотя интерес к проблеме прекрасного возник у него в сравнительно молодые годы. В 1766 г. философ выпустил «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Строго говоря, эта работа относится к жанру эссеистики, а не научного исследования и для понимания эстетических проблем ничего не дает. Долгое время Кант считал, что философское исследование в области красоты невозможно. В «Критике чистого разума» есть раздел «Трансцендентальная эстетика», но речь в нем идет об априорных формах чувственного познания — пространстве и времени. Термин «эстетика» был введен А. Баумгартеном в середине XVIII в. и имел двойственный смысл: 1) учение о низшей, чувственной ступени познания; 2) философия красоты. Кант первоначально придерживался только первого значения термина.

Приступив к созданию третьей своей «Критики», которая должна была свести воедино «Критику чистого разума» и «Критику практического разума», он намеревался назвать ее «Критика вкуса». В письме к Шютцу от 25 июня 1787 г. Кант сообщает, что намеревается приступить к новой работе — «Основные положения критики вкуса» (см.: *Kant I.* Briefwechsel. Hamburg, 1986, S. 320). Когда работа была завершена, она получила название «Критика способности суждения» (о смысле термина «способность суждения» и о месте работы в системе философии Канта см. вступительную статью). Переписав заново «Введение», Кант издал книгу в 1790 г. (первоначальный вариант «Введения» в русском переводе см.: *Кант И.* Соч., т. 5; переделка коснулась лишь размера введения; основные идеи остались без изменения, получив более доступное и лапидарное выражение).

«Критика способности суждения», появившаяся в разгар эстетических споров в Германии, вызвала оживленные отклики и читательский интерес. Шиллер утверждал, что его «Письма об эстетическом воспитании» — его главный эстетический труд — «покоятся главным образом на Кантовых принципах» (Соч., т. 5, с. 352). О реакции Гете сказано во вступительной статье. Положения, сформулированные в «Критике способности суждения», оставались неизменными для взглядов Канта и в последующий период. Это необходимо подчеркнуть, так как можно встретить утверждения и прямо противоположного характера. Так, в нашей академической «Истории немецкой литературы» (т. 2. М., 1963, с. 351) утверждается: «Курс «Антропология в прагматическом отношении», над которым Кант долго работал и впервые издал в 1798 г., свидетельствует, что в революционные 90-е годы он расстался со многими метафизическими и субъективно-идеалистическими положениями и в его эстетике побеждают сенсуалистические тенденции... Кант в «послекритический» период сближает искусство с познанием...» Это положение не выдерживает критики. Никакого «послекритического» периода у Канта не было, в «Антропологии» были сделаны лишь некоторые уточнения

выдвинутых ранее положений (например, понятие «гений», отнесенное ранее только к искусству, было распространено и на науку). В целом концепция осталась прежней.

Об этом свидетельствуют и неоднократно повторенные без изменений прижизненные издания «Критики способности суждения». Первое выпустили издатели Лагард и Фридрих; в качестве местонахождения фирмы были указаны Берлин и Либава (ныне Лиепая Латв. ССР). При жизни Канта работа выдержала еще пять изданий. Первый русский перевод (Н. Соколова) появился в Петербурге в 1898 г. В 30-е годы нашего века был выполнен (не известно кем) новый перевод, который увидел свет в составе пятого тома Сочинений Канта (М., 1966). Для настоящего издания М. Левина существенно переработала перевод «Критики способности суждения», заново сверив текст с оригиналом по изданию К. Форлендера, стереотипно воспроизводимому в «Философской библиотеке» издательства «Феликс Майнер» (Гамбург) — *Kant Immanuel.* Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg, o. J., Felix Meiner Verlag. «Philosophische Bibliothek» Bd. 39a.

[1] Как сообщает К. Форлендер, во втором и других прижизненных изданиях «Критики способности суждения» стояло «Предисловие к первому изданию».

[2] В оригинале — ding an sich. Традиционный перевод — «вещь в себе» — представляется неточным и стилистически устаревшим. В русской литературе начала и середины XIX в. встречается оборот «в себе» в тех случаях, когда сегодня мы говорим «по себе». В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» дает два варианта перевода выражения «an sich» — «в себе» и «само по себе» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 118). В последнем русском издании «Критики чистого разума» (1964) «an sich» переводится и так, и так, а в предметном указателе «вещь в себе» и «вещь сама по себе» даны в одной и той же рубрике. Интересно, что Вл. Соловьев, не удовлетворенный русским термином «вещь в себе» дал (в 1874 г.) свой вариант «вещь о себе» — по типу оборота «палка о двух концах» (см.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. в 10-ти т., т. 1. Спб., 1911, с. 51).

[3] См.: *Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1, с. 320.

[4] [Если б Юпитер вернул] мне прошедшие [годы] (*латин.*) (*Вергилий.* Энеида. М. — Л., 1933, с. 218).

[5] Как сообщает К. Форлендер, данное примечание было написано Кантом для второго издания и воспроизводилось во всех последующих.

[6] Закон экономии (*латин.*).

[7] Закон непрерывности в природе (*латин.*).

[8] Число принципов не следует увеличивать сверх необходимости (*латин.*).

[9] Всякое сущее есть либо А, либо не-А (*латин.*).

[10] Аффицирование — понятие философии Канта, означающее воздействие объекта на душу человека.

[11] Здесь и далее в аналогичных случаях Кант употребляет термин Wohlgefallen, который ранее на русский язык переводился «удовольствие», реже — «удовлетворение». Давно было обращено внимание на неадекватность такого перевода (Бочоришвили, Фейнберг и др. — см. вступительную статью). «Удовольствие», о котором часто говорит Кант, — «Lust»; «Wohlgefallen» — «благорасположение» — благожелательная оценка, которая предшествует чувству удовольствия, радости и доступна многим (а не является достоянием индивида).

[12] Сахем — вождь индейского племени.

[13] Употребленное здесь Кантом слово «gut» имеет два значения — «добрый» и «хороший». В данном параграфе речь идет не о нравственной доброте, а о добротности, высоком качестве предмета.

[14] Речь идет о «Критике чистого разума», где имеется раздел «О схематизме чистых рассудочных понятий» (см.: Соч., т. 3, с. 220—227). Здесь Кант утверждает, что существует нечто однородное, с одной стороны, с понятийным мышлением, а с другой — с чувственным образом. Это нечто Кант называет «схемой».

[15] Конечная связь (*латин.*).

[16] См.: *Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1, с. 236—238.

[17] Кант употребляет термин «Anhängende Schönheit». Ранее он переводился — «привходящая красота»; но «привходящий» означает «посторонний», между тем здесь речь идет о красоте содержательной, внутренне присущей предмету. Поэтому — «сопутствующая красота».

[18] Кант употребляет термин Wesen, который можно перевести и как «сущность», и как «существо». Поскольку далее поясняется, что идеалом может служить лишь отдельный человек, адекватным переводом является второй вариант.

[19] Конкретно (*латин.*).

[20] «Дорифор» («Копьеносец») Поликлета, «Корова» Мирона — знаменитые произведения древнегреческой пластики.

[21] Кант был первым в истории эстетики, кто увидел общность прекрасного и возвышенного. До него эти категории только противопоставлялись друг другу. См., например: *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979, с. 150.

[22] Рута — устареш. нем. мера длины (около 10 футов).

[23] В оригинале стоит Intelligenz. Здесь (и далее в аналогичных случаях) Кант имеет в виду познавательную способность человека, разумение. О том, что это значение термина принято в нашей литературе, свидетельствуют следующие справочные данные: «Интеллигенция (от латин. intelligere — постигать, схватывать, быть знатоком) — свойственная человеку духовная, разумная способность» (Философский словарь. Пер. с нем. М., 1961, с. 257).

[24] Бодрого духа (*латин.*).

[25] Ослабленный дух (*латин.*).

[26] См. русское издание труда Бёрка (М., 1979), с. 159 и 172. Кант пользовался немецким переводом XVIII в., не совсем адекватно воспроизводившим английский оригинал.

[27] Термин «дедукция» (выведение) употреблен здесь не в обычном смысле (движение мысли от общего к частному), а в особом, который Кант поясняет в первом же абзаце параграфа: речь идет об обосновании правомерности («легитимации») притязаний суждения вкуса на всеобщность.

[28] Целевая форма, постигнутая, не данная (*латин.*).

[29] Как положено (*латин.*).

[30] Как допущение (*латин.*). Здесь в смысле — «как осуществление».

[31] Общее эстетическое чувство (*латин.*).

[32] Логический здравый смысл (*латин.*).

[33] Нельзя умозаключать от возможного к действительному (*латин.*).

[34] В дальнейшем Кант отказался от резкого противопоставления роли гения в искусстве и науке (см. вступительную статью).

[35] Текст принадлежит Фридриху II. Прозаический перевод с французского оригинала сделан, по-видимому, самим Кантом.

[36] Кант цитирует немецкого поэта Иоганна Филиппа Витгофа (Withof). Цитата неточна: Кант пишет «добродетель» (Tugend), в оригинале — «доброта» (Güte).

[37] Перу Давида Юма принадлежит «История Англии», которую Кант, возможно, читал в немецком переводе, появившемся в 70-х гг. XVIII в.

[38] В поэме «Генриада», песнь 7.

[39] См.: «Критика чистого разума» (Соч., т. 3, с. 389—506) и «Критика практического разума» (Соч., т. 4, ч. 1, с. 444—452).

[40] Гипотипоза — наглядное изображение понятия; латинский текст в скобках поясняет значение термина.

[41] Чрезвычайно важный итоговый вывод, показывающий, что Кант не был формалистом в понимании красоты.

[42] Гуманитарное знание (*латин.*).

[43] Действующая причинная связь (*латин.*).

[44] Вижу след человека (*латин.*).

[45] Речь идет об образовании Соединенных Штатов Америки.

[46] Дерзкий, самонадеянный (*нем.*).

[47] Номотетический — устанавливающий законы.

[48] Рассудок-прообраз (*латин.*).

[49] Рассудок-слепок (*латин.*). Считается, что в противопоставлении двух типов рассудка заключена постановка вопроса о диалектическом мышлении, оказавшая влияние на Фихте, Шеллинга, Гегеля (см. вступительную статью).

[50] Самопроизвольное зарождение (*латин.*).

[51] Однородное происхождение (органического органическим) (*латин.*).

[52] Порождение подобным (*латин.*).

[53] Порождение иным (*латин.*).

[54] Окказионализм — учение Мальбранша и Гейлинкса (XVII в.). Оно сводилось к отрицанию возможности взаимодействия между телом и душой. Каждый случай такого взаимодействия рассматривался как личное вмешательство божества.

[55] Престабилизм, или учение о «предустановленной гармонии», принадлежало Лейбницу. Суть его в том, что взаимодействие между телом и душой рассматривалось как установленное Богом при сотворении мира.

[56] Эдукт — выделение, извлечение.

[57] Преформация — учение о том, что зародыш представляет собой в уменьшенном виде готовый организм (сторонники — Бонне и Галлер).

[58] В противоположность преформации теория эпигенеза рассматривает развитие организма из зародыша как новообразование его органов.

[59] Фактически (*латин.*).

[60] Здесь сформулирована в краткой форме основная идея всей философии истории Канта — неизбежность всеобщего мира между государствами на основе правовых отношений. Этой проблеме посвящен трактат Канта «К вечному миру» (см.: Соч., т. 6).

[61] Кант опроверг (в «Критике чистого разума») традиционные логические доказательства бытия Бога (см.: Соч., т. 3, с. 511—551) и выдвинул «моральное», за что подвергся критике как «слева» (атеисты), так и «справа» (теисты).

[62] Действие субстанции есть творение (*латин.*).

[63] Двигательную силу (*латин.*).

[64] Во времена Канта под «рациональной психологией» понимали умозрительное учение о бессмертии души. В «Критике чистого разума» Кант показал логическую несостоятельность этого учения (см.: Соч., т. 3, с. 368—389).

[65] Доказательство, апеллирующее к истине (*греч.*).

[66] Доказательство, апеллирующее к человеку (*греч.*).

[67] Речь идет о «Критике чистого разума» (см.: Соч., т. 3, с. 517—524).

[68] Согласно взглядам Декарта (Картезия), животные представляют собой сложные машины, лишенные души.

[69] Равное основание (*латин.*).

[70] Равенство основания (*латин.*).

[71] См. «Критику чистого разума» раздел «Трансцендентальная диалектика» (Соч., т. 3, с. 501—551).

[72] Свою философию религии Кант изложил в трактате «Религия в пределах только разума» (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист 236

Баттё Шарль (1713—1780) — французский философ, эстетик и критик 156

Бёрк Эдмунд (1729—1797) — английский политический деятель и публицист 148

Блуменбах Иоганн Фридрих (1752—1840) — немецкий анатом, антрополог и зоолог 298

Виланд Кристоф Мартин (1733—1813) — немецкий писатель эпохи Просвещения 182

Вольтер (собств. Аруэ Франсуа Мари; 1694—1778) — французский писатель, философ-просветитель 209

Гомер (VIII—VII вв. до н. э.) — древнегреческий эпический поэт 182

Декарт Рене (латин. Картезий; 1596—1650) — французский философ, физик и математик, представитель классического рационализма 339

Демокрит (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) — дневнегреческий философ-материалист 265

Зегнер Иоганн (1704—1777) — немецкий математик 190

Кампер Петрус (1722—1789) — голландский анатом 176, 302 *Картезий* см. Декарт

Колумб Христофор (1451—1506) — испанский мореплаватель, уроженец Генуи 177

Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий писатель-просветитель, философ и критик 156

Линней Карл фон (1707—1778) — шведский естествоиспытатель 300

Локк Джон (1632—1704) — английский философ, деист 227

Марсден Уильям (1754—1836) — английский лингвист и этнолог 112

Мирон (V в. до н. э.) — древнегреческий скульптор 106

Ньютон Исаак (1643—1727) — английский физик, математик и астроном 182, 274

Платон (427—327 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист 236

Поликлет (V в. до н. э.) — древнегреческий скульптор 140

Реймарус Герман Самуэль (1694—1768) — философский последователь Вольфа, деист 352

Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, писатель, педагог 72

Савари Анн-Жан-Мари-Рене (1774—1833) — французский генерал, участник египетской экспедиции Наполеона 121

Соссюр Орас Бенедикт де (1740—1799) — Швейцарский естествоиспытатель и географ 136, 148

Спиноза Бенедикт (Барух; 1632—1677) — голландский философ-материалист 265—267, 326

Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) — оратор, адвокат, писатель и политический деятель Древнего Рима 202

Эйлер Леонард (1707—1783) — немецкий математик и физик 93

Эпикур (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист 149, 205, 209, 265—266

Юм Давид (1711—1776) — английский философ-идеалист, экономист и историк 157, 194, 294

Кант И.
К 19 Критика способности суждения. Пер. с нем. — М.: Искусство, 1994. — 367 с. — (История эстетики в памятниках и документах).
ISBN 5—210—02324—9 (рус.)

«Критика способности суждения» — одно из основополагающих произведений в истории мировой эстетической мысли. Выдающийся немецкий философ дал здесь глубокую и оригинальную разработку наиважнейших теоретических проблем: своеобразия эстетической сферы, ее отличия от нравственности, от всех других видов человеческой деятельности; проблемы «гения» и творческого воображения и т. д. «Критика способности суждения» постоянно находилась в центре внимания и русских мыслителей XIX—XX веков. И сегодня она дает богатую пищу для размышлений в области философии, красоты и искусства.

В настоящем издании устранены ошибки и неточности предыдущего перевода, осуществлена серьезная его переработка.

К $\frac{0301080000\text{-}034}{025(01)\text{-}94}$ 14-92

ББК 87.8

И. КАНТ
КРИТИКА
СПОСОБНОСТИ
СУЖДЕНИЯ

История
эстетики
в памятниках
и документах

Редактор
В. С. ГРИГОРЯН
Художник
В. М. МЕЛЬНИКОВ
Художественный редактор
И. В. БАЛАШОВ
Технический редактор
Е. З. ПЛОТКИНА
Корректор
Н.А.МЕДВЕДЕВА

ЛР № 010157 от 03.01.92.
Сдано в набор 18.04.91. Подписано к печати 12.09.91. Формат 84×108/32. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура типа таймс. Печать высокая. Усл. печ. л. 19,32. Усл. кр.-отт. 19,32. Уч.-изд. л. 20,52. Изд. № 17675. Тираж 15 000 экз. Заказ 176.
Издательство «Искусство», 103009, Москва, Собиновский пер., 3.
АООТ «Ярославский полиграфкомбинат» Комитета Российской Федерации по печати. 150049, г. Ярославль, ул. Свободы, 97.